84

مجلة فصلية تصدرها وزارة الثقافة المغربية

فبراير 2008 - 20 درهما



حفريات في التاريخ الاجتماعي للمغرب

المؤسسة الثقافية : إنتاج وتأويل

تحقيق نصوص

مقاربات نقدية

بحوث

قراءات

Al Manahil - Issn : 0851/0253 - Dépôt légal : 1974/6 - Février 2008 - Prix : 20 Dh

- حفريات في التاريخ الاجتماعي للمغرب
- المؤسسة الثقافية: إنتاج وتأويل
- تحقيق نصوص
- مقاربات نقدية
- بحوث
- قراءات

تــقــديـــم

تدشن مجلة (المناهل) توجها جديدا في هيكلتها ومضامينها، يجمع بين الملفات الكبرى التي اعتادت أن تتناولها في الفترة السابقة، والمحاور الصغرى التي تتيح لأكبر عدد من الباحثين أن يساهموا فيها، حسب تخصصاتهم العلمية.

وفي هذا الصدد سيصدر، كل سنة، عددان مزدوجان، يضم كل منهما ملفا رئيسا وأربعة أعداد تتضمن ملفات معرفية وتاريخية وأدبية وفنية متنوعة.

وبالنسبة لسنة 2008، تقترح هيئة التحرير على الباحثين موضوعين أساسيين، يتطرق الأول إلى (**الكتابة التاريخية حول الاستعمار: نموذج المغرب**)، ويتناول الثاني **شخصية محمد الحجوي** اعتبارا لرؤيته الخاصة للصيرورة التاريخية ولموقفه من العلاقات المغربية الفرنسية خلال تلك الفترة الحاسمة من تاريخ المغرب.

وتدرج في الأعداد الأربعة المفردة، التي تصدر إلى جانب العددين المزدوجين، كل سنة، محاور يحظى فيها الأدب والتاريخ والفكر في المغرب باهتمام خاص.

في هذا العدد (84) الذي نفتتح به السلسلة الجديدة من (المناهل) يجد القارئ مجموعة من الملفات تدور حول: حفريات في التاريخ الاجتماعي للمغرب؛ المؤسسة

الثقافية وانغراسها في البنية التحتية للإنتاج الأدبي والفكري، ومساهمتها في تأويل ذلك الإنتاج؛ ثم ملفا ثالثا حول تحقيق نص (المستفاد في مناقب العُباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد) لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي؛ وتأتي بعد ذلك مقاربات نقدية؛ ثم بحوث؛ وقراءات.

شارك في هذا العدد مجموعة من الأساتذة الباحثين الذين نعتز بمساندهم للمجلة، بدراساهم المتخصصة وتوجيهاهم السديدة، فلهم منا كل امتنان وتقدير.

(المناهل)

حفريات في التاريخ الاجتماعي للمغرب

تجليات النزعة الإنسانية في أوقاف مدينة فاس

محمد اللبار*

تمهيد:

أعتقد أنه غني عن التذكير في هذا المقام التعريف بمؤسسة الأوقاف وأدوارها وأفضالها في إقامة جانب من جوانب صرح الحضارة الإسلامية بصفة عامة. كما أعتقد أنه لا حاجة كذلك للتعريف بمدينة فاس على اعتبار أنها نالت شهرتها عبر التاريخ بفضل جامعتها " القرويين" التي جعلت منها قاعدة المغرب العلمية والثقافية، وبفضل موقعها الاستراتيجي وثقلها السياسي اللذين جعلاها تساهم ومنذ تأسيسها إلى اليوم في بلورة وصنع أحداث تاريخ المغرب وفي إقامة حضارته.

إلا أن الذي أود أن أركز عليه في هذه الدراسة هو تلك الأدوار المتميزة المتبادلة التي شاركت بها مؤسسة الأوقاف وحضارة مدينة فاس في إقامة تلك الحضارة وتلك المؤسسة؛ على اعتبار أنهما معا من أسس صرح حضارة المغرب من جهة؛ وأنهما معا ساهما في إبراز الجانب الإنساني في المجتمع الفاسي عبر العصور من جهة ثانية، وذلك ضمن تفاعل بين مؤسسة لا حدود لآفاقها وبين مدينة لا حدود لهمتها.

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

1- أوقاف مدينة فاس عبر التاريخ

أ- نشأة الأوقاف بفاس:

أنشيء مسجد القرويين في مدينة فاس، بعدوتها الغربية، سنة 245 هـ/ 859 م على جزء من بقعة أرضية اشترتها السيدة المحسنة أم البنين فاطمة الفهرية القيروانية، التي حرصت على الإنفاق على بنائه مما ورثته حلالا طيبا عن أهلها[1]. وذلك بعد حوالي سبعين سنة من تأسيس مدينة فاس على يد إدريس ابن عبد الله[2].أما الجزء الآخر من البقعة الأرضية فقد أوقفته أم البنين من أجل الإنفاق على بئر المسجد (دلوا وحبلا) وعلى الحصير والمصباح[3].

ومثل عمل هذه المحسنة قامت به شقيقتها مريم الفهرية القيروانية التي أنشأت مسجدا مماثلا في العدوة الشرقية لمدينة فاس، عرف باسم مسجد الأندلس.

وهكذا كان المسجدان معا، القرويين والأندلس، من أوائل المساجد المغربية التي تشيد- حسب المصادر- بمبادرة فردية ونسوية بالخصوص، والتي تعتمد في نفقاتها على الأوقاف.كما كان وقف السيدتين المحسنتين فاطمة ومريم على المسجدين من أوائل الأوقاف المضبوطة تاريخيا في بلاد المغرب الأقصى بعد الفتح الإسلامي.

ومع مطلع القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي، وتلبية لرغبات فقهاء مدينة فاس وعلمائها، نقلت الخطبة من جامع الأشراف[4] إلى جامع القرويين سنة 307هـ/919 م ونقلت الخطبة بعد ذلك من جامع الأشياخ[5] إلى جامع الأندلس سنة 321هـ/ 933 م[6].

ولما كانت مهام المساجد والجوامع في الإسلام لا تقتصر على إقامة الصلاة، وتتعدى ذلك إلى المجالس العلمية، فالمؤكد أن جامع القرويين وجامع الأندلس قد عرفا بدورهما -ومنذ إنشائهما - وعلى غرار مساجد المدينة المنورة والبصرة والكوفة والفسطاط ودمشق والقيروان وتونس وبغداد وقرطبة- حلقات دراسية تهدف التعليم

والتثقيف وبث العلم والمعرفة[7]، حلقات وصفتها بدقة المصادر منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[8]. ومنذ ذلك التاريخ اتسم جامع القرويين عبر الحقب والسنين بمكانة متميزة عند أهل فاس خاصة، وبقدسية في قلوب المغاربة عامة، جعلتهم يحرصون على صيانته و إدارته بالمال الحلال، ويغدقون عليه أوقافا من خير وأطيب ما يملكون من العقارات و الحقول و البساتين والأغراس، زيتونا ونخيلا[9]، إلى أن توفرت لهذا الجامع ممتلكات وقفية بلغت ميزانيتها المستقلة ضخامة نافست في كثير من الحقب التاريخية ميزانية الدولة الحاكمة[10]. وفي مدينة فاس العتيقة وحدها يكفي أن نعرف أنه ليس هناك دكان أو فندق أو أية منشأة عمرانية لا ترجع فائدتها كلا أو بعضا إلى الأوقاف[11].

وهكذا ضمنت هذه الأوقاف للجامع ما يحتاجه من الإصلاحات والترميمات و التوسعات، وسائر نفقاته العادية تسييرا وتجهيزا. فكانت تنفق على الأئمة و الخطباء و المؤذنين و الموقتين وسائر القومة، وعلى الفقهاء والعلماء والطلبة، كما كانت تتكفل بفرش أرضيته، وإنارة بلاطاته وتزويده بالماء[12]. بل أكثر من ذلك سجل الوزان ملاحظة تفيد أن كل مسجد من مساجد فاس كان لا يتوفر على أوقاف كافية لصيانته وتسييره كان يستفيد مباشرة من أوقاف جامع القرويين كلما دعت الضرورة؛ وأن كل طالب من طلبة هذه الجامعة في عهودها الأولى كان يستفيد من أوقافها في مصاريفه ولباسه لمدة سبع سنوات[13].

يضاف إلى ذلك ما توصل إليه الباحث عبد الهادي التازي من أن ما توفر من مداخيل لأوقاف القرويين جعلها – ومنذ العصور الأولى- تفيض منها ليس على سائر مساجد فاس وغيرها من مدن المغرب قاطبة فحسب، بل وعلى المسجد الأقصى

بالقدس وعلى الحرمين الشريفين بمكة والمدينة المنورة، وعلى العديد من مشاريع البر والإحسان بكل ما تشمله من نواحي وجوانب إنسانية[14].

ب- التطور من العصر الموحدي إلى العصر العلوي:

ومنذ العصر الموحدي على الأقل، وموازاة مع أوقاف جامع القرويين، وأوقاف جامع الأندلس، وأوقاف غيرها من مساجد فاس وجوامعها، وأوقاف مدارسها، تحدثت المصادر عما ترعرع بهذه المدينة خاصة من أوقاف متنوعة متشعبة يذكر منها، أيام أوج الدولة المرينية في القرن الرابع عشر للميلاد: أوقاف مكة المكرمة، وأوقاف الزوايا المرينية وأوقاف الوصايا وأوقاف البيمارستان[15].

أوقاف البيمارستان هذه بفاس تطورت عنايتها مع الأيام من الاهتمام بالماريستانات ومرضاها إلى الاهتمام بمشاريع حضارية اجتماعية ذات طابع إنساني صرف. مشاريع ضمنت هذه الأوقاف تسبيلها على المنافع العامة وعلى كثير من أبواب البر وأوجه الإحسان.

وقد حفظ لنا التاريخ اسم واحد من أوائل نظار المارستان بفاس وهو الفقيه أبو فارس عبد العزيز القروي(ت 750 هـ/1350 م)[16].

إلا أن الأزمات المتوالية التي عرفها المغرب في أواخر العصر المريني وطيلة أيام الوطاسيين جعلت موارد هذه الأوقاف بأنواعها وشعبها في تناقص بسبب الأيدي التي تسلطت عليها بالنهب والسلب[17]، مما استوجب تدخل الملوك الوطاسيين الذين أدمجوا، في محاولة إصلاحية، كل ما أحصوه من الأوقاف تحت إمرة ناظر أوقاف جامع القرويين[18]، وذلك طبقا لفتوى بعض علماء العصر آنذاك ،وعلى رأسهم أبو محمد عبد الله العبدوسي: "إن الاحباس، وهي لله، يجوز أن ينتفع بعضها من بعض"[19]، الذين

اقتنعوا بجواز جمع أوقاف مدينة فاس في "إدارة واحدة"، على أن تتكفل هذه الإدارة بالإنفاق على سائر المساجد و الجوامع والمدارس والمستشفيات والملاجئ وما إليها وعلى الكثير من أوجه البر والإحسان.

سار الملوك السعديون على نفس نهج أسلافهم في العناية بالأوقاف تنظيما ومراقبة، مما كان له الوقع الطيب في النفوس وساهم في زيادة الموارد المختلفة لهذه الأوقاف. وهكذا اعتمد السعديون على تنظيم لامركزي للأوقاف في عموم المغرب أحدثوا بموجبه نظارات للوقف في كبريات المدن تختلف من حيث أهميتها وأغراضها. وهكذا أنشئت نظارات جهوية خاصة بأوقاف الضعفاء والمساكين كان لها مقام ملحوظ في مدينتي فاس ومراكش بالخصوص[20]. وهي النظارات التي ضاعت مجهوداتها وتقلصت مواردها مع أزمات أواخر أيام السعديين بعد وفاة أحمد المنصور الذهبي سنة 1012هـ / 1603م[21].

وجاءت بعد ذلك الدولة العلوية منذ منتصف القرن الحادي عشر للهجرة /السابع عشر الميلادي لتلتفت لهذا الجهاز المتميز. وهكذا قام المولى الرشيد (1664 – 1672م) بإحياء سجلات الأوقاف في عموم المغرب. وسار على منواله من بعده أخوه المولى إسماعيل (1672 – 1727م) الذي عمل على إصلاح هذه السجلات بإقرار التشريعات الإصلاحية القديمة على أساس فتوى جديدة لشيخ الزاوية الفاسية آنذاك، عبد القادر بن علي الفاسي: " ما كان لله فإنه يجوز صرف بعضه في بعض[22].

وبناء على هذه الفتوى قام المولى إسماعيل حسب ما جاء في حوالات سنة 1115هـ/1703م بتدوين سجلات أوقاف فاس وتنظيمها في ثلاث شعب، حافظ على جوهرها خلفه من الملوك العلويين إلى أن أنشئت في سنة 1915 وزارة خاصة بالأوقاف، وهذه الشعب هي[23]:

1- أوقاف جامع القرويين وضمت ممتلكات سائر مساجد ومدارس العدوتين.

2- أوقاف فاس الجديد وضمت ممتلكات سائر مساجد ومدارس فاس الجديد.

3- أوقاف المارستان وضمت كل الممتلكات الموقوفة على أعمال البر والإحسان، علما أن أوقاف المارستان هذه هي التي عرفت في عهد سيدي محمد بن عبد الله (1757 – 1790م) بأوقاف المساكين، وخلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بأوقاف سيدي فرج[24].

2- أوقاف سيدي فرج والمشاريع الحضارية الاجتماعية بمدينة فاس

تخصصت أوقاف جامع القرويين منذ العهد الإسماعيلي في الإنفاق:

- على جامع القرويين الأم بمرافقها وعلمائها وطلبتها.

- وعلى سائر جوامع ومساجد فاس ومرافقها، وتعدادها أزيد من ثلاثمائة وثلاثين مسجدا[25].

- وعلى كل كراسي ومجالس العلم بجامع القرويين، وبكافة فروعها من مساجد وجوامع ومدارس وزوايا بمدينة فاس، وعددها في أزهى العصور وصل إلى 140 كرسيا، منها 29 بالجامع الأم و111 موزعة على غيرها، متخصصة في شتى مشارب العلم والمعرفة[26].

- وعلى الكتاتيب القرآنية المنبثة في أحياء وأزقة العدوتين وعددها 96 في عدوة القرويين، و24 في عدوة الأندلس[27].

أما أوقاف المارستان، والتي نشأت في المغرب منذ العصر الموحدي، فقد شملت كما أسلفنا كل مشاريع البر والإحسان منذ العصر المريني، وبلغت ممتلكاتها أوجها في القرن السادس عشر[28]. واستمرت في رسالتها إلى منتصف القرن العشرين.

وهكذا اهتمت هذه الأوقاف بصفة عامة بكل ما من شأنه أن يواسي الإنسان ويرفق بالطير والحيوان، ضمن نزعة إنسانية صرفة نراها مرتبطة بالفضل الكبير الذي لجامعة القرويين على مدينة فاس وعلى أهلها قاطبة. إذ نشرت المعرفة والعلم بينهم وهذبت أخلاقهم وأرهفت حسهم؛ لدرجة أن جل سكان وقطان هذه المدينة، من عامة الصناع والتجار والفلاحين، وعبر تاريخها الطويل، وهم يتحدثون ويتناقشون، يتعاملون أو يتبايعون، كانوا معتادين على الاستعانة في كلامهم اليومي وأحاديثهم العادية بآيات من القرآن الكريم[29]، وبالعديد من الأحاديث النبوية الشريفة وبالكثير من فقرات متون الفقه أو النحو، يستشهدون بذلك ويوردونه مجازا إيراد الخبير بالمعاني ودقائقها، المتمرس فيها المتفرس عليها[30].

هذا ولعل وقفة متأنية أمام بعض المشاريع الحضارية الاجتماعية التي قامت برعايتها هذه المؤسسة بمدينة فاس، كفيلة وحدها لسبر عمق النزعة الإنسانية في هذه المدينة من جهة، ومرآة لما تجسده من جهة ثانية هذه الأوقاف عمليا من أوجه التضامن الاجتماعي ورعاية حقوق المعوزين والضعفاء مواساة للإنسان، وذلك موازاة مع الرفق بالطير والحيوان.

أ ـــ مشاريع التضامن الاجتماعي:

1- **أوقاف العرائس[31]**: وهي دور ثلاثة فرشت وأثثت وأوقفت خصيصا على زواج المقلين من الأشراف والفقراء. واحدة بحومة الكدان من عدوة الأندلس؛ وثانية بحومة العيون بعدوة القرويين؛ وثالثة، ولعلها الأقدم، وتعرف ب "دار العافية "، تفاؤلا للذين يقترنون فيها،أوقفت منذ نهاية القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد، وتقع بدرب الطرون بجوار جامع القرويين.

كان يسمح للعروسين أن يقضيا في إحدى هذه الدور أسبوعا كاملا متمتعين بألبسة حريرية رفيعة، وطيب وحلي ونفقة كاملة للعرس، بما في ذلك نزهة في "عرصة" قرب باب بني مسافر (باب سيدي بوجيدة اليوم) من عدوة الأندلس.

2- **أوقاف الشريفات**[32]: وهي داران بعدوة القرويين مخصصتان لإقامة النساء المعوزات ذوات الأصل الشريف، يجدن بها الملجأ الآمن تحت مراقبة عريفات ونقيب، ويستفدن يوميا خبزة ومبلغا من المال للنفقة ويأخذن كسوة كل سنة: دار بزنقة المشاطين قرب ساحة الصفارين اليوم، ودار بحومة واد الرشاشة.

3- **أوقاف المكفوفين**[33]: وهي داران بعدوة الأندلس وضعتا رهن إشارة المكفوفين المعوزين يقيمون فيهما دون مقابل: واحدة بجوار مدرسة الصهريج والثانية بمحج النخالين . يضاف إلى ذلك دار ثالثة مفروشة مؤثثة خصصت لتزويج هؤلاء المكفوفين بزنقة رياض جحا بعدوة القرويين.

4- **أوقاف دار الثقات**[34]: وهي دار أعدت قبالة مسجد رأس الشراطين بعدوة القرويين لإقامة الزوجين المتناوشين المتخاصمين يسكنانها بين قوم صالحين ثقة يستعين بهم القاضي لمعرفة المتظلم من الزوجين.

5- **أوقاف محو الأمية**[35]: وهي رباع وعقارات خصص ريعها للقائمين على تكتيب المبتدئين من المتقدمين في السن الذين فاتتهم فرصة تعلم القراءة والكتابة والتثقيف في وقت الصغر. كان هؤلاء يجتمعون إلى معلمهم عند السارية التي بأعلى العنزة من جامع القرويين.

6- **أوقاف إنارة الطرقات**: وهي مجموعة موقوفات ينفق ريعها على السوامر (الفوانيس) التي كانت توقد عند غروب الشمس لإنارة أزقة وشوارع مدينة فاس. إذ

كانت هذه الأوقاف توفر الآلات و الزيت و الفتائل وتؤدي جرايات الوقادين وأعوانهم.

وإذا كان العدد الإجمالي لهذه السوامر غير معروف، فإن بعض الحوالات الوقفية التي تعود في أصلها إلى نهاية القرن السابع عشر قد احتفظت للتاريخ بلائحة لثمان وخمسين سامرة وضبطت مواقعها بدقة في بعض الأمكنة المظلمة وبعض الساباطات[36].

وهذه الأوقاف نميزها عن أوقاف إنارة جامع القرويين وما حولها وغيرها من المساجد، والتي تعود في أصلها إلى العهد الموحدي[37].

7- **ختان الأطفال المعوزين[38]**: وهو عرف أكثر مما هو وقف كان يقوم به مجانا حلاقو مدينة فاس تحت رعاية السلطات المحلية في موسم سيدي علي بوغالب، سنويا في أحد أيام الأربعاء من شهر أكتوبر، لصالح المئات من أطفال الفقراء والمعوزين. وهو عرف تبناه الأطباء خلال هذه العقود الأخيرة وأصبح منذ سنة 2006 يسهر على تنظيمه المجلس البلدي لمدينة فاس احتفاء بذكرى ختان ولي العهد الأمير مولاي الحسن.

8- **أوقاف الأواني[39]** : وهي رباع وعقارات كان ريعها ينفق على حانوتين، مجهزتين بالأواني والمواعين الفخارية: واحدة في بوطويل بجوار باب الحفاة من جامع القرويين والثانية قرب باب الحفاة من جامع الأندلس. والحانوتان كان يقصدهما الأطفال والخدم، ذكورا وإناثا، الذين انكسرت بسببهم آنية فخار وخافوا من متابعة أوليائهم أو أسيادهم لهم، فيدفعون هناك الآنية الكسيرة ويأخذون بدلها وبشكلها آنية سالمة، ليسلموا من العقوبة.

9- **أوقاف المجانين[40]**: و كانت تصرف على مارستانات الأمراض العقلية والنفسية التي كان عددها بفاس إثنان على الأقل. أحدهما مارستان برج الكوكب (سيدي علي مزالي اليوم) بباب عجيسة. وثانيهما وهو الأشهر مارستان سيدي فرج

(قرب سوق العطارين)، الذي كان يتألف من قسمين: قسم للتداوي يقيم فيه المرضى تحت رعاية أطباء يتفقدون أحوالهم وممرضين وحراس يرعون شؤونهم؛ طابقه العلوي للنساء والسفلي للرجال. وقسم ثان لتدريس الطب.

ومن ضمن أوقاف هذا المارستان بالخصوص، زيادة عما كان يعطى يوميا للمرضى المقيمين به من الخبز والماء، ما ينفق على الموسيقيين أهل الطرب الأندلسي الذين كانوا يزورونه كل يوم جمعة عشية للترفيه عن المصابين والتخفيف عنهم، وكأن السلف قد أدرك ما للموسيقى من مزايا التخفيف عن نفسية المرضى وتهدئة أعصابهم. ولا زال شعراء الملحون ومنشدي " القصائد" يحضرون إلى أيامنا هذه إلى سوق الحناء - مارستان سيدي فرج - صبيحة عيد المولد النبوي للإنشاد والطرب.

10- **أوقاف المساجين**[41]: وهي أوقاف فقيرة لم تكن تؤمن للسجناء إلا الخبز يوميا. وقد كان بفاس العتيقة سجنان واحد للرجال بحي القطانين، وثان للنساء بأحد أجنحة الطابق العلوي من مارستان سيدي فرج. وقد كان سجناء مدينة فاس العتيقة في حدود سنة 1910 لا يتعدون مائة وعشرة سجناء. كلهم سجناء الحق العام.

وبفاس الجديد كان هناك سجنان واحد للحق العام هو سجن باب الدكاكين وثان للمعتقلين السياسيين بحي الزبالة.

11- **أوقاف الفقراء والمساكين**[42]: وهي رباع وعقارات يوزع دخلها على الفقراء والمساكين والأسرى المنقطعين والمرضى المنكوبين. ومن جملة هذه الأوقاف في عدوة القرويين فرن السبع لويات الذي يعد أقدم فرن في فاس والذي يقال إنه أقدم من جامع القرويين نفسها، ومن جملتها كذلك مأوى بضريح سيدي أحمد البرنوسي خارج باب عجيسة، ودار كبرى بدرب السعود من عدوة الأندلس لإسكان الفقراء المتعففين الذين لا يسألون الناس.

كان المستفيدون من هذه الأوقاف يأخذون يوميا مبلغا ماليا صغيرا، وذلك لمن كان يوفر لنفسه أسباب المعاش؛ في حين كان الذين لا يستطيعون ذلك يستفيدون من ثلاث وجبات، فطور وغذاء وعشاء؛ ومن حين لآخر توزع على الجميع بعض الألبسة.

وأكثر من ذلك كان لكل فقير أو مسكين محتاج الحق في أن يلتجئ إلى ناظر أوقاف المارستان، أو إلى القاضي، ليكشف عن مسألته ويطالب بتسجيله ضمن لائحة المعوزين.

ومن أطرف ما تقوم به هذه الأوقاف تخصيص تعويض للفقراء أيام المسغبة يستعينون به عند غلاء الأسعار. وهو تعويض تردد صداه في حوالة سنة 922هـ / 1511م، يعود في أصله إلى المحسن أبي مروان عبد المالك بن حيون الصدفي الأندلسي الفاسي المتوفى سنة 599هـ/1203م.

12- **أوقاف الغرباء المعوزين**[43]: وهي أعراف أكثر مما هي أوقاف، حافظ عليها أهل فاس، تعتني أساسا بالأفاقيين المعوزين الذين يدخلون المدينة ولا يجدون عملا ويصبحون في عوز تام أو الذين يقصدونها خلال سنوات الجفاف. مثل ذلك الخطوة التي قام بها أعيان المدينة في سنة 1906م إثر جفاف السنة التي قبلها بتخصيص فندقين مجاورين لباب فتوح لاستقبال هؤلاء الغرباء المعوزين، فندق للرجال وآخر للنساء، وبجراية النفقة عليهم جميعا يوميا خبزا وزيتا وتينا وماء. وقد بلغ عدد المستفيدين آنذاك أزيد من أربعة آلاف نسمة.

13- **أوقاف الأمراض المزمنة**[44]: وقد تكلم الوزان عن البيمارستانات التي كانت خارج أسوار مدينة فاس في القرن السادس عشر، وخص بالذكر منها ربض المجذومين، المشهور باسم المارستان كذلك، والذي كان موقعه على الأرجح إلى

الشمال الغربي خارج أسوار المدينة. كان هذا الربض يضم مائتي دار تقريبا يسكنه المجذومون وغيرهم من ذوي الأمراض المزمنة، والذين كانوا تحت إمرة رئيس منهم يجمع دخل الأملاك العديدة الموقوفة عليهم ... ويقدم إلى هؤلاء المرضى ما هو ضروري لهم بحيث لا يحتاجون إلى شيء.

14- **أوقاف سيدي علي بوغالب**[45]: وهي أوقاف تنفق على ذوي القروح والجروح الذين يقصدون ضريح هذا الولي داخل أسوار باب فتوح في عدوة الأندلس حيث يجدون العناية إلى أن يفرج الله عنهم.

15- **أوقاف تجهيز الموتى**[46]: وهي أوقاف تشمل عنايتها سائر المعوزين والغرباء وكل من يموتون دون أن يتركوا ما به يسترون، فيجهزون ويلحقون بمثواهم الأخير.

16- **أوقاف مؤنس المرضى**[47]: وهذه كذلك من أقدم أوقاف مدينة فاس، تعود في أصولها الأولى إلى ما قبل القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وهي أوقاف مخصصة لعشرة مؤذنين بصومعة جامع القرويين يتعاقبون فيها على تقسيط الليل، تهليلا وتكبيرا، إلى مطلع الفجر، تأنيسا منهم للمرضى وأصحاب الأرق وتخفيفا عنهم مما قد ينتابهم من الألم وهم يتقلبون على أفرشتهم. وهذا الوقف مميز عن وقف المؤذنين العاديين في هذا الجامع.

17- **أوقاف فقراء أهل مكة**[48]: وكانت عبارة عن مجموعة من الدكاكين المجتمعة في سوق واحد حول ساحة صغيرة بحي القطانين من عدوة القرويين، عرفت في تاريخ مدينة فاس باسم "تربيعة مكة". ولما أتى عليها الزمان وخربت وهدمت قامت الأوقاف بإعادة بنائها في مطلع القرن التاسع عشر على هيئة فندق بثلاثة طوابق، عرف حينها بالفندق الجديد ويعرف اليوم بفندق القطانين الكبير.

18- أوقاف جمع الأزبال[49]: وكانت تضم أملاكا وعقارات ينفق بعض ريعها على المكلفين بالنظافة العامة للمدينة وجمع أزبالها علي وجه الخصوص. والبعض الآخر خصص أصلا للمكلفين بالتقاط الجرذان الميتة وجثث الحيوانات من شوارع وأزقة المدينة. وهذه الأوقاف استمرت في أداء مهامها إلى أن نظمت بلدية مدينة فاس في مطلع القرن العشرين.

19- أوقاف القرض الحسن[50]: وقدرها ألف أوقية من الذهب الخالص كانت موكولة إلى ثقات أمناء في بعض حوانيت سوق القيسارية بعدوة القرويين. رصدت هذه الأوقاف لتسليف الفقراء والمضطرين والمحتاجين بدون فائدة ولا زيادة، يستقرضون منها في أيام عسرهم على أن يسددوا قرضهم في أجل معلوم بعد مدة محدودة، إلا أن الأيدي العابثة سطت على هذا الوقف نهبا واختلاسا، فضاعت بضياعه دون شك مصالح العديد من الناس.

20-أوقاف مصرية الحاجة[51]: ومصرية الحاجة -بتخفيف الجيم- عبارة عن بيت صغير محمول على مرافق دار كبرى في مقابلة باب الكتبيين من جامع القرويين، خصص لاستقبال "الضائعات" التي يعثر عليها الناس ولا يعرفون أصحابها، فيسلمونها لأمناء هذا البيت الذين يتكفلون بالإعلان عنها عند باب الصالحين بعد صلاة كل جمعة.

ب ــ مشاريع الرفق بالطير والحيوان :

1-أوقاف بلارج (اللقلاق)[51]:وهي دار مجاورة لضريح المولى إدريس وملك لأوقافه ،مشهورة باسم "دار بلارج" ، يؤتى به إليها إذا وجد صغيرا أو مريضا أو عاجزا، فيجد هناك العناية من طبيب الدار و خدمتها حيث يعالجونه و يداوونه ويقيمون له عشا في سطحها إلى أن يقدر على الطيران أو يهلك. علما أن لهذا الطائر

مواسم يقيم خلالها بمدينة فاس متخذا مآذنها العالية وسطوح منازلها المرتفعة أعشاشا له في أمن وأمان دون أن يزعجه أحد من أهلها.

2-**أوقاف البراطيل (الطيور)**[52] : وهي عقارات كانت موقوفة لغرض شراء الحبوب أيام المسغبة وتوزيعها مأكلا للطيور في كديتين معروفتين بكديتي البراطيل بباب فتوح وباب عجيسة خارج أسوار المدينة. علما أن بالحرم الإدريسي سقاية معروفة باسم "سقاية البراطيل" ، و هي سبيل ماء محمي بشبابيك حديدية تشرب منه الطيور في أمان.

3-**أوقاف الدواب**[53]: و هي مراع خصبة واسعة على ضفتي واد فاس (واد الجواهر)، إلى الغرب من أسوار فاس الجديد في اتجاه رأس الماء، في مكان معروف إلى أيامنا هذه باسم "واد فاس"، موقوفة على المرضى والعجزة من الدواب،خيلا وبغالا وحميرا، تترك فيها ترعى الكلأ، و تشرب من الواد ،إلى أن تشفى أو تموت.

3- جـــذور حضـــارة فـــاس

بعد هذه الوقفة أمام هذه المشاريع الحضارية الاجتماعية يتساءل المرء عن المعين الذي غرفت منه مدينة فاس حضارتها العريقة واستلهمت منه رسالتها الإنسانية؟.

مما لا شك فيه أن دور جامعة القرويين كمركز ثقافي إسلامي في هذه الحضارة وهذه الرسالة كان دورا متميزا لا يجادل فيه أحد وقد تمت الإشارة إليه من قبل.

يضاف إلى ذلك التفتح والانفتاح على الآخر الذي تميزت به هذه المدينة منذ نشأتها الأولى في عهد الأدارسة؛ إذ استقبلت وهي في طور التأسيس جماعة من الفرس أنزلهم إدريس الثاني بغيضة كانت على عين علون وسط عدوة القرويين[54]. كما استقبلت سنة 202 هـ / 817 – 818 م بعض النازحين (800 أسرة) الذين نفاهم الأمير

الأموي الحكم بن هشام من الأندلس بعد ثورة ربض شقندة بضواحي قرطبة، والذين نزلوا بعدوتها الشرقية التي عرفت من حينها " بعدوة الأندلس " .كما نزل بعدوتها الغربية سنة 210 هـ/ 826 م بعض المهاجرين القيروانيين (300 أسرة) الفارين بأنفسهم وعزتهم من المغرب الأدنى عقب ثورة منصور الطنبدي،تلك العدوة التي حملت منذئذ اسم "عدوة القرويين"55.

شهدت القراءات المتأنية للمصادر التاريخية على هذا الانفتاح المبكر كذلك؛ وذلك بالإشارة إلى حارة المسيحيين بعدوة الأندلس دلت على وجودها إحدى الأبواب الإدريسية التي كانت تحمل اسما ذا مغزى هو باب الكنيسة؛ وبالإشارة كذلك إلى حارة لليهود يدل على وجودها حي من أقدم أحياء عدوة القرويين لا يزال يحمل إلى اليوم إسم "فندق اليهودي" حيث كان يقطن يهود فاس قبل رحيلهم إلى "الملاح" الذي بناه لهم المرينيون؛ وبالإشارة إلى حارة للمجوس في الجزء الأوسط من عدوة الأندلس يدل عليها معبدهم في المكان الذي يعرف إلى اليوم باسم "الشيبوبة"، وذلك زيادة على ضبط هذه المصادر لاسم الأسرة التي كانت تتولى المهام الكهنوتية لهؤلاء المجوس، وهي أسرة بني عبودة[56].

كما عرفت مدينة فاس وفود العديد من الأسر الأندلسية الذين غادروا إسبانيا قهرا عقب انتصار الملكين الكاثوليكيين على آخر ملوك بني الأحمر بغرناطة سنة 897 هـ/1492 م. بل أكثر من ذلك استقبلت ومنذ ذلك التاريخ وإلى غاية مطلع القرن السابع عشر جماعات غفيرة من الموريسكيين واليهود الذين طردهم ملوك إسبانيا من شبه الجزيرة الإيبيرية[57].

هذا وتعززت ساكنة مدينة فاس المسلمة خلال القرن السادس عشر باعتناق العشرات من الأسر اليهودية المحلية طوعا للدين الإسلامي؛ وخلال القرن التاسع عشر

باستقبال المئات من الأسر التلمسانية التي وفدت عليها فرارا من الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830. [58]

وغني عن التذكير أن العنصر الإفريقي ممثلا بالعبيد والإماء السود الذين كانوا في هذه المدينة – عبر تاريخها الطويل – قد تزايد بدوره وبتأثيراته الاجتماعية على الأقل خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[59].

أما عن الساكنة الأولى لمدينة فاس فالمصادر تتحدث عن الوفود العربية التي نزلت مع إدريس الثاني بعدوة القرويين عند تأسيسها سنة 193 هـ/809 م، والمؤلفة من حوالي خمسمائة فارس من عرب الأندلس وإفريقية كان قدّ استقبلهم قبل ذلك بوليلي سنة 189هـ/805م واستأنس بهم وجعل منهم بعض بطانته[60].

كما تتحدث نفس المصادر عن الأمازيغ من بني الخير الزواغيين وبني يرغش الزناتيين الذين ابتاع منهم إدريس الثاني موضع مدينة فاس والذين أسلموا على يديه[61].

كما تتحدث هذه المصادر عن غيرهم ممن كانوا قد بايعوا إدريس بن عبد الله بوليلي سنة 172 هـ/789 م ، والذين كانوا أنصارا له ولإبنه من بعده، هم مهدا بلاد المغرب الأقصى وأحواز تلمسان، والذين نزلوا بمدينة فاس باعتبارها عاصمة الأدارسة، وهم من قبائل أمازيغية كثيرة: أوربة ومغيلة وصدينة وزواغة وزواوة وسدراتة وغياثة ومكناسة وغمارة وزناتة وصنهاجة وهوارة ولماية ونفزة ومصمودة وغيرهم[62].

وأكثر من كل ذلك فتحت مدينة فاس أبوابها على مصراعيها عبر تاريخها الطويل لتستقبل بكل حفاوة سائر الوافدين عليها من شتى ربوع العالم الإسلامي ومختلف قبائل ومدن أرض المغارب والأندلس الراغبين في العلم أو التجارة والكسب فاتحة لهم قلبها وإمكاناتها، جاعلة منهم أبناء لها معتزين بالانتساب إليها ضمن عائلات

وأسر فاس الصميمة[63].ونخص بالذكر من هذه العائلات، وعلى سبيل المثال لا الحصر، عائلات وأسر يرجع أصلها إلى:

– بلدان إسلامية شرقية: الحلبي، الحلواني، الكتاني، الكردي، الشامي، العراقي، اليمني، الصقلي، البغدادي، الصطنبولي، المكي...

– الأندلس: الغرناطي، القرطبي، المالقي، القلموني، القرموني...

– المغربين الأوسط والأدنى: التلمساني، الأغواطي، التنيسي، التونسي، القفصي، عمور، الجريدي، الونشريسي، اللواتي، الزواوي، السنوسي....

– قبائل ومناطق المغرب الأقصى: الجامعي، الحياني، الشرقي، الدكالي، الشاوي، التسولي، الأوربي، المغراوي، السرغيني، المرنيسي، الورياغلي، الحجوي، البرنوسي، الفزازي، السرغوشني، اليازغي، الفيلالي، الزموري، الفشتالي، الدرعي، الزروالي، الجزولي، السوسي، الريفي، الخلطي، الزناسني، الرجراجي، الشياظمي،التجاني،اللمطي، الحسناوي، التمسماني، الشباني، الغماري، الصنهاجي، المزكلدي، التغزوتي، الرتبي، المدغري، الدادسي، السلاسي، الزيزي، الساوري، القندوسي، التواتي...

+ مدن مغربية: الطنجي، السبتي، التازي، الوزاني، السلاوي، الدمناتي، الزرهوني، الشفشاوني، الصفريوي، البهلولي، الفجيجي، الودغيري، المكناسي، المراكشي، العرائشي، البادسي، الميسوري، السجلماسي.....[64].

– عائلات شريفة النسب:

– من سلالة الحسن بن علي: الأدارسة والسليمانيون التلمسانيون والعلويون والقادريون.

– من سلالة الحسين بن علي: العراقيون والصقليون والطاهريون.

هذا ولا زالت طوبونيميا أزقة فاس ودروبها إلى يومنا هذا تحتفظ في ذاكرتها الحية بالعديد من الأسماء ذات المغزى التاريخي العميق:

- دريبة النصارى
- درب الجزولي
- دائرة اللمطيين
- درب الروم
- واد الشرفاء
- سقاية الدمناتي
- درب الهكَار
- واد مصمودة
- قصبة فيلالة
- درب تونس
- القلقليين
- قصبة شراردة
- درب أهل تادلة
- القيسارية
- فندق السطاونيين
- درب بن اللمطي
- الأوربية
- باب ريافة

وقبل الختام أملي أن أكون قد وفقت قدر المستطاع في الإجابة عن التساؤل المطروح حول المصادر الإثنوثقافية لحضارة مدينة فاس وعن سر تلك النزعة الإنسانية المتجدرة في أهلها. تلك المصادر التي انصهرت في تناسق وتناغم عبر الأجيال والأحقاب مولدة هذه النزعة التي تربت النفوس هناك عليها ضمن قيم التسامح والتعايش واحترام الآخر.

❐ ❐ ❐

هوامش

1- الجزنائي، أبو الحسن علي، زهرة الآس في بناء مدينة فاس، المطبعة الملكية ، الرباط، 1967 ، ص. 45.

-ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوم المغرب وتاريخ مدينة فاس ، الرباط، 1972 ، ج1 ، ص.45.

2- حول موضوع تأسيس مدينة فاس أنظر:

- ابن أبي زرع الفاسي، م. س/.- الجزنائي، م. س.

Lévy Provençal , la fondation de Fès, in Annales de L'Institut d'Etudes Orientales, IV, Alger, 1938.

- عبد العزيز سالم، السيد، المغرب الكبير، دار النهضة العربية، بيروت، 1981 ، ج 2، ص. 487- 501.

3- التازي، عبد الهادي، جامع القرويين، بيروت، 1972، ج1 ، ص. 132.

4- جامع الأشراف: أول مسجد أقيم بالعدوة الغربية التي ستعرف بعدوة القرويين بناه إدريس ابن إدريس سنة 193هـ/ 809 م.

5- جامع الأشياخ: أول مسجد أقيم بالعدوة الشرقية التي ستعرف بعدوة الأندلس، بناه إدريس ابن إدريس سنة 192هـ/ 808 م.

6- الجزنائي، م. س، ص. 35- 36./ - ابن أبي زرع، م.س، ص. 33.

7- التازي ، م. س، ج 1 ، ص. 111 – 112.

8 - الجزنائي، م. س، ص. 37./ - ابن أبي زرع، م.س، ص. 33- 34 .

9- التازي، م.س،ج 2، ص. 456.

10- الوزان، الحسن بن محمد الفاسي، وصف إفريقيا ، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، ط.2، 1983 ، ج1، ص. 225

- التازي،م.س، ج 1،ص. 132-133، و ج2، ص.455.

11 - لوتورنو، روجي، فاس قبل الحماية، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت، 1992، ص 378.

- التازي، م.س، ج2، ص. 456.

12- الوزان، م.س، ج1،ص.224-227.

- التازي، م.س،ج1، ص. 132-134 وج2، ص454. -457 وج3،ص. 704-707.

13 - الوزان، م.س،ج1،ص 225 و ص. 227.

14 - التازي، م.س، ج2، ص. 455.

15 -المنوني، محمد، ورقات عن حضارة المرينيين ،سلسلة بحوث ودراسات رقم 20، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996 ، ص. 125.

16- التازي، م. س. ج2، ص.457 هـ201 .

17- الوزان، م. س، ج1، ص. 225-228.

18- التازي، م. س، ج 2، ص. 458 – 459.

19- المنوني، م. س، ص. 126.

20- حركات، إبراهيم، السياسة والمجتمع في العصر السعدي، الدار البيضاء، 1987، ص203-و ص 243.

21- التازي، م. س، ج. 3، ص. 704.

22- الفاسي، عبد القادر، الأجوبة الكبرى، طبعة حجرية، فاس، 1319هـ نقلا عن التازي، م. س، ج. 3، ص. 704.

23- التازي، م. س، ج. 3، ص. 704-706 و ص. 710 هـ 6./-لوتورنو، م. س، ج. 1، ص. 378 – 383.

- Milliot, J.L, Démembrement des Habous, Paris, 1918.
- EDDAHBI, Abdelfattah, l'Administration des Habous au Maroc, in Histoire des grands services publiques au Maroc de 1900 à 1970, Toulouse, 1984, pp. 73-82.

24- لوتورنو، م. س، ج.1، ص. 373 – 374.وحسب صاحب سلوة الأنفاس كان مارستان سيدي فرج يعرف أول الأمر بمارستان باب الفرج؛ لأنه كان مخصصا للمرضى المجانين الذين كانوا يقيدون هناك بالأغلال والسلاسل، حسب تعبير الوزان الفاسي؛ إلى أن حرفت العامة اسمه ليصبح مارستان سيدي فرج. وللمزيد من التفاصيل انظر:ـــ الكتاني، محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، طبعة حجرية، فاس، 1326هـ، ج1، ص216./ـــ الوزان، م. س، ج1، ص227 – 229.

والغالب على الظن أنه سمي كذلك نسبة إلى الطبيب الأندلسي فرج الخزرجي الذي تولى إدارة هذا المارستان سنة 900هـ/ 1495م.والذي يرجع إليه فضل إدخال الموسيقى إلى هذا المارستان تخفيفا عن المرضى.

25- التازي، م. س، ج3، ص. 682-685.

26- المرجع السابق، ج2، ص. 371-382.

27- لوتورنو، م. س، ج2، ص. 767-772.

28- المرجع السابق، ج1، ص. 378.

29- زمامة،عبد القادر،الكلمات القرانية الجارية بحرى الأمثال في المغرب ،بحلة دعوة الحق،يناير 1970 .

30- التازي، م. س، ج2، ص. 402 .

31- المرجع السابق ، ج1، ص.99 هـ 29 و هـ 54، وص. 177 وج2، ص. 457.

- الشرقي، علي، محاسن فاس، بحلة المغرب، مايو 1933، ص. 112./ - لوتورنو، م. س، ج1، ص. 380-381.

- الكتاني، محمد المنتصر، فاس عاصمة الادارسة، الدار البيضاء، 2002، ص. 48.

32- Michaux Bellaire, l'organisation des finances au Maroc, Arch. Marocaines, XI, 1907, p. 240, n1.

- لوتورنو، م. س، ج1، ص. 374.

33-Aubin, le Maroc d'aujourd'hui, Paris, 1904, p. 277

-التازي، م. س. ج2، ص. 457 /-لوترنو، م. س، ج1، ص. 374.

- Ricard, Prosper, Le Maroc, Hachette, 6eme éd, Paris, 1948, p. 339.

34- التازي، م. س. ج2، ص.477 هـ 235 وج3، ص. 709.

35- المرجع السابق، ج2، ص. 458، وج3، ص. 706 و ص. 709.

- Aubin, op. cit, p. 274

36- المرجع السابق، ج3، ص. 707.

37- المرجع السابق، ج1، ص. 80 و100 و ج3. ص697 هـ 252.

38- لوتورنو، م. س. ج 1، ص. 229.

39- التازي، م. س. ج 1، ص. 100 و ج 2، ص. 457.

- الكتاني، المنتصر، م. س، ص. 49.

40- التازي، م. س، ج 2، ص. 457.

-Aubin, op. cit. P. 274

- لوتورنو، م. س، ج 1، ص. 373.

- الكتاني، المنتصر، م، س، ص. 47-48.

41- لوتورنو، م، س، ج1، ص. 155 و ص. 370-371 وص. 389-390./ Aubin, op, cit, p. 274.

42-Aubin, op, cit, p. 277.

- التازي، م، س، ج1، ص. 99-105 وص. 134 و ص. 138 و ج2، ص. 457-458.

- لوتورنو، م، س، ج1، ص. 373.

43- لوتورنو، م، س، ج1، ص. 374-375.

44- الوزان، م، س، ج1، ص. 228، وص. 278. - التازي، م، س، ج2، ص. 458.

45- التازي، م، س، ج2، ص. 457.

- Ricard, op, cit, p. 339.

46- لوتورنو، م، س، ج1، ص. 373.

- التازي، م، س، ج2، ص. 457.

47- التازي، م، س، ج2، ص. 322.

48- المرجع السابق، ج3، ص. 712، هـ 50.

-Ricard, op, cit, p. 336.

49- لوتورنو، م، س، ج1، ص. 380

- Aubin, op, cit, p. 274.

50- التازي، م، س، ج1، ص. 106، هـ 64 و ج2، ص. 457.

- الكتاني، المنتصر، م، س، ص. 49.

- الشرقي، مجلة المغرب، م، س، ص. 20-22.

51- التازي، م، س، ج1، ص. 98 هـ 41، وج 2، ص. 326 هـ 53.

52- لوتورنو، م، س، ج2، ص. 861.

- الكتاني، المنتصر، م، س، ص. 51.

53 - التازي، م، س، ج1، ص. 106 هـ 64. /- الكتاني، المنتصر، م، س، ص. 50.

54- الكتاني، المنتصر، م، س، ص. 51.

55- الناصري ، أحمد ، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، 1954، ج 1. ص. 166.

- ابن أبي زرع الفاسي: الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط، 1972 ، ص. 10-50 .

- الجزنائي أبو الحسن علي، كتاب زهرة الأنس في بناء مدينة فاس، المطبعة الملكية، الرباط، 1967،ص 15-23.

- الناصري، م. س، ص 166 – 167.

- Gaillard , Henri , Une Ville de L'Islam : Fès , Paris , 1905, pp. 1 - 20 .
- Levy Provençal, La Fondation de Fès, in Annales de L'Institut d'Etudes Orientales, IV, Alger, 1938, pp. 23-53 .

56- ابن أبي زرع، م. س.

- لوتورنو، م . س، ج 1، ص.69

57- الناصري، م . س، ج 6، ص.11 – 12 .

- لوتورنو، م .س، ج 1، ص.110 – 139.

- أصراف ، روبير، محمد الخامس واليهود المغاربة، الدار البيضاء، 1997، ص. 34.

58- لوتورنو، م . س، ج 1، ص.110 – 139.

59- المرجع السابق، ص. 137.

60- الناصري، م . س.، ج 1، ص . 163.

61- المرجع السابق ، ص . 165.

62- المرجع السابق، ص 155 – 160 وص. 169 – 170.

63- التازي، م . س، الأجزاء الثلاثة.

- الفاسي، محمد، فاس قبالة الضيف، مجلة المناهل، عدد 26، مارس 1983 ، ص . 84 – 88.

64- أنظر التفاصيل عن هذه الأسر والعائلات عند: الكتاني عبد الكبير بن هاشم، زهرة الآس في بيوتات أهل فاس، الدار البيضاء، 2002.

❐ ❐ ❐

الموقف من المرض والمرضى
في العصر الوسيط في المجتمع المغربي الأندلسي

محمد حقي*

قبل الشروع في دراسة الموقف الذي يتخذ من المرض و المرضى من قبل المعنيين أنفسهم و من المجتمع فضلنا أن نتوقف عند مفهوم المرض كما فهمه وتصوره أهل العصر الوسيط.

ففي صحاح الجوهري نجد المرض هو السقم[1]. و في لسان العرب المرض هو السقم و هو ضد الصحة [2]. و يعرفه الرازي بكل" ما اعتاق الأفعال عن أن يجري مجاريها الطبيعية في الحسن من غير واسطة و أن الصحة ما خالف ذلك " [3]. و نجد في محيط المحيط: مرض الحيوان يمرض مرضا و مُرضا أظلمت طبيعته واضطربت بعد صفائها و اعتدالها. والمرض و المُرض فساد المزاج وإظلام الطبيعة و اضطرابها بعد صفائها و اعتدالها، و قيل هو في حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل و يقابله الصحة. و يضيف المُرض يختص بالنفس [4].

فكل هذه التعاريف تجمع على أن المرض هو خروج عن الوضع الطبيعي إلى وضع مضطرب مخالف للصحة .

---

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، بني ملال.

تتوفر دراسات حول المرض من منظور فزيولوجي و طبي- علمي تطنب في التعريف بالأمراض وأنواعها و أسباب حدوثها و طرق علاجها، لكن النظر إليه من وجهة ذهنية وعقلية المجتمع يبقى غائبا و لم ينل أي اهتمام أو التفات بحيث لا نجد أي دراسة في هذا الاتجاه. ولعل الحاجة إلى منهج خاص لتناوله، و نوعية المادة المتوفرة و ندرتها، و انعدام التراكم المعرفي في الموضوع، ثم غياب المبادرة الجريئة، كانت وراء هذا الإحجام و الإهمال التام له. ومع علمنا بهذه الحقائق فقد تجرأنا على الخوض في الموضوع و اقتحامه.

إن حضور المرض كواقع معاش داخل المجتمع المغربي – الأندلسي يثير مشاعر الناس و يدفعهم إلى اتخاذ مواقف تختلف درجة وضوحها حسب الأشخاص ومواقعهم بالنسبة للمريض . فالمريض المرهق والمنتظر للموت بين الفينة والأخرى لن ينظر إلى مرضه بنفس الشكل الذي ينظر به إليه مشاهد و متتبع مهما كانت قرابته منه أو حميمية علاقتهما. وحرصا منا على هذا التمييز ورغبة في إبراز تصرفات كل طرف فقد فصلنا بين الموقفين.و قد مكنتنا النصوص القليلة المتوفرة من عرض بعض مظاهر تصرفات كل طرف، وإظهار التناقض الذي كان يميزها كانعكاس مباشر للاضطراب النفسي الذي كان يعيشه الفرد و المجتمع على حد سواء جراء المرض، وكذلك بفعل تباين مستوى التكوين الثقافي و الديني ودرجة الإيمان لدى المعنيين .

1- نظرة المريض إلى مرضه:

إن دراسة المواقف المتخذة من المرض قد أظهرت تقلبا وتذبذبا واضحا ومستمرا، إذ ننتقل من حالة إلى تلك المقابلة لها، من الضجر والرفض وكثرة الشكوى إلى الشكر والإذعان والقبول، وستر المرض عن الآخرين، ورفض العلاج وقبوله، واستغلال المرض للاستعداد للموت والتوبة. وهذا التقلب ليس غريبا عن أشخاص

كانوا يعيشون حالة اضطراب نفسي ناتجة عن ألم المرض وشفقة الآخرين التي قد تتحول إلى شماتة واستهزاء. إلا أن أهم ما يغلب على مواقف المرضى هو القبول بالمرض على أساس أنه ابتلاء إلهي وزواله رهين بعفوه و رضاه. وقد ميزنا في تصرفات المرضى بين عدة أشكال سنعمل على عرضها.

يبدأ تحليلنا من الإحساس بالضجر والشكوى والرفض للمرض، و يجب أولا أن نلاحظ أن الحالات التي نتوفر عليها تهم الفترة الممتدة من القرن 5 هـ / 11م حتى نهاية العصر الوسيط. و نعتقد أن هذا الأمر ليس صدفة ولا نتيجة فقط لوفرة المادة ، بل هو نتيجة لتغيير حصل في المجتمع الأندلسي– المغربي ارتبط بالنمو الحضاري وزيادة الرغبة في التمتع بالحياة وتطور الطب مما جعل النظرة إلى المرض أكثر واقعية وعرف بإمكانية علاجه.

خلال القرن 5 هـ /11م، نلتقي بحالة متميزة إنها حالة الوزير أبي عامر ابن شهيد (ت 426 هـ / 1035م) المصاب بالفالج. فترك أدبا واسعا أكثر فيه من الشكوى و التبرم والتنبؤ بموته القريب، وتوديع الأصدقاء و الإخوان والتأسف على أيامه الجميلة [5]، وكل هذا نتيجة"شدة ضعف الأنفاس وعدم الصبر حتى هم بقتل نفسه." [6]. و تتكرر هذه الحالة عند آخرين وكلها تظهر قوة الضجر وقلة الصبر التي ترافق المرض، وهي أيضا حالات خاصة بمثقفين فكيف ستكون الأوضاع في أوساط العامة حيث تكثر الأمية و يقل الاهتمام بآداب السلوك ؟[7].

تقابل حالة الرفض حالة الرضى و التقبل وشكر الله على اختباره واعتبار المرض تجربة يثبت فيها المرء مدى قدرته على الصبر وعمق إيمانه. وأغلب الحالات من هذا النوع خاصة بمتصوفة وانطلقت مع تطور الحركة الصوفية (ق 6 هـ / 12 م). ويتحدث التادلي عن أبي يعقوب يوسف بن علي المبتلى (ت 593 هـ / 1197 م) من

مراكش قائلا:"سقط بعض جسده في بعض الأوقات فصنع طعاما كثيرا للفقراء شكرا لله تعالى على ذلك."[8]. وكان أبو عبد الله ابن جزي في مرضه لا ينفك يردد كلمات الشكر والحمد لله والتسليم لقدره و يعتبر البرء و السقم سيان و يلزم نفسه بالصبر والتحمل.[9] و"كان [أبو محمد القاسم الشاطبي الرعيني] يعتل العلة الشديدة فلا يشتكي ولا يتأوه، و إذا سئل عن حاله قال: العافية لا يزيد على ذلك "[10].

يلتجئ كثير من المرضى إلى ستر أمراضهم إما عن كل الناس أو فقط عن الأجانب، و يعود هذا التصرف إما إلى التدين كما هو شأن المتصوفة الذين يرفضون الشكوى من قدرة الخالق لمخلوق ويكتمون عللهم ، فهذا أبو صالح ابن الدلال المراكشي"مرض (..) مرضه الذي مات منه فما عرف علته أحد فلما مات وجد الجنب الذي كان ينام عليه قد أنفذته الأكلة إلى جوفه وما علم أحد بذلك إلى أن مات." [11]، أو خجلا وحياء كما ينقل الزموري عن أحدهم:" أصابتني علة عظيمة في موضع قد استتر من جسمي وأنا أكره أن يطلع علي أحد إلا الله تعالى، وكنت أعالج منها أمدا عظيما." [12]، أو تكبرا و خوفا من شماتة الأعداء كما يوضح ذلك قول أحد مرضى أبي العباس السبتي:" أصابني تشنج سترته عن أعين الناس في منزلي، فبعثت إليه رضي الله عنه أن يأتيني." [13]. وهذا الموقف يعكس عادة احتماعية قديمة في المجتمع المغربي— الأندلسي، وهي اعتبار المرض عيبا يثير سخرية الآخرين، ويحتفظ لنا عياض بنص من القرن 3 هــ/ 9 م يثبت ذلك جاء فيه:" ذكر أنه كان بينه [أحمد بن يحي بن يحي بن يحي (ت297 هــ/ 909 م)] وبين بعض جيرانه الكبراء شيء ، فعاده في علته التي مات فيها، فلما علم به قال أقيموني وتجلد له، ولما سأله عن حاله، قال: في عافية والحمد لله ، فلما خرج تمثل:"وتجلدي للشامتين أريهم"." [14]. فالتستر على المرض ظاهرة لازمت العصر الوسيط المغربي— الأندلسي، لكن سببه يختلف حسب فتراته فإذا

كان الحياء والخجل من المرض والإصابة به، ثم الكبرياء والخوف من شماتة الأعداء قد لازما الفترة كلها، فإن تصاعد دور التصوف قد أعطى إشارة الانطلاق لسبب آخر يتعلق هذه المرة بالتقوى والورع والصبر بحثا عن الثواب والأجر، مع الإشارة إلى أن هذا العامل الأخير قد يختلط في بعض الأحيان بالعاملين السابقين. ونظرا لكون المتصوفة أقلية وكذلك كون الأمراض التي يستحيى من إبراز أماكنها (الأعضاء التناسلية خاصة) قليلة، فإن السبب الأكبر لستر الأمراض سيبقى الكبرياء والخوف من الشماتة، ولازال المجتمع المغربي لحد الساعة يحتفظ ببعض أوجهه.

ويرتبط بستر الأمراض رفض العلاج عامة أو بعض أشكاله. و يبدو أن المجتمع المغربي – الأندلسي كان يعرف انتشار موجة تنصح بعدم الإقبال على الطـــب والأطباء فمثلا يقول مثل شائع: "كل الزيت و لا تمشي لطبيب"[15]. و نتوفر على مجموعة من الشواهد أغلبها يعود إلى الفترة الممتدة ما بين القرن 3هـــ / 9م و 5 هـــ / 11 م وتهم مجموعة من الشيوخ الذين يرفضون علاج العمى طمعا في الثواب الذي وعدوا به وهو الجنة[16]. و إلى جانبهم تقف جماعة أكثر تطرفا وتشددا إذ ترفض كل أشكال العلاج طيلة حياتها مبررة بالمعتقدات الدينية وإغراقا في التقوى والورع ، فمثلا محمد بن محمد بن عبد الله ابن أبي دليم القرطبي (ق 4 هـــ/ 10 م) "لم يتداو قط، و لا احتجم" [17]. ولما توسع التصوف خاصة في المغرب توسعت حركة رفض العلاج والاستغناء عنه، إذ يعتبر المتصوفة عدم العلاج علامة على الصبر وتقبل بلاء الله واختباره وتعبيرا أكثر عن قوة توكلهم. فسليمان بن يحي، ابن ستهم (ت 609 هـــ/ 1212 م) " أصابته – رحمه الله – أكلة في وجهه [مات منها] فما عالج قط داءها و لا استعمل دواءها وقد قيل التصوف اصطبار واختبار." [18].

تثبت الشواهد السابقة أن رفض العلاج عادة ما ينطلق من اعتقاد ديني، إما بحثا عن الجنة بالنسبة لأمراض العيون، أو إثباتا لقوة الإرادة و صدق التوكل بالنسبة للمتصوفة، إلا أن ما تجب ملاحظته هو أن هذه الفئة التي ترفض العلاج محدودة العدد رغم التزايد الذي سوف تشهده انطلاقا من القرن 6 هـ/12م.

ظهر أعلاه أن فئة قليلة فقط من المجتمع هي التي ترفض العلاج وهو ما يعني أن أغلبية سكان المغرب والأندلس يبحثون عن العلاج[19]، لكن أي علاج يختارون؟ أمام استحالة إيجاد جواب دقيق وشامل، فضلنا أن نبحث عن مدى حجم الإقبال على الطب العلمي والفئة الاجتماعية التي تبحث عن خدماته، ومن خلال ذلك يمكن استنتاج الاتجاه العام الغالب على اختيارات هذا المجتمع في ميدان العلاج.

إن تتبع الشواهد المتوفرة حول إقبال السكان على الطب العلمي يكشف بسرعة أن أغلب العناصر التي تلجأ إلى خدماته تنتمي إلى فئة الأمراء والملوك والإداريين والمثقفين أو بصفة إجمالية ما يعرف بفئة الخاصة. وحتى يتأكد ذلك بوضوح فسنعمل على استعراض مجموعة من الشهادات.

إن معظم الأطباء في المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط يعملون في قصور الأمراء والملوك ويختصون بهم كدليل على إقبال هؤلاء على خدماتهم [20]. و يتأكد هذا أكثر عند الوقوف عند مجموعة من النصوص التي تتحدث عن نوع الطب الذي يقبل عليه الملوك والأمراء عند مرضهم. ففي عام 349هـ/959م لما مرض الناصر الأموي " أكبت الأطباء على معالجته إلى أن ظهر عليه تخفيف."[21] ولجأ المستنصر ابنه إلى استشارة الأطباء حول محل إقامته عند اشتداد علته الفالجية [22]. وكان ابن أبي عامر كثير الاستعانة بالأطباء و عندما أيقن بالموت"هجر الأطباء" وأعرض عن خدماتهم [23]. في عهد ملوك الطوائف، استمرالأمراء في الاعتماد على الأطباء . فالمعتضد بن عباد (ت461

هـ/ 1069م) قبيل موته "شكا ألما برأسه من زكام ثقيل انصب عليه فهده وأحضر له طبيبه"[24]. وفي أغمات منفى المعتمد بن عباد، مرضت أم بنيه فأرسل يطلب الطبيب ابن زهر الذي كان يزور مراكش لعلاجها[25] .

في العهد الموحدي، لم يتوقف الخلفاء عن الاستعانة بالأطباء بل زاد اهتمامهم بهم. فقبل موت عبد المومن بن علي الكومي (ت 558هـ/ 1161م) "مرض (...) وأخذه وجعه (...) والأطباء يدخلون كل يوم ويسألون ولا طبيب إلا الله تعالى ."[26]. وعند مرض أبي يعقوب عام 565هـ / 1168م -9م كان يدخل عليه "الأطباء الأولياء أبو مروان ابن قاسم وأبو بكر ابن طفيل وغيرهما ينظرون فيما يصلح به من الشراب والغذاء و جميع الأشياء". [27] و"وفدت عليه الأطباء من الأندلس للمعالجة إلى أن وجد الراحة."[28] من مرضه عام 573هـ/1176م. وعندما أصيب في معركة شنترين كان "الأطباء حاضرون ابن زهر وابن مقبل وابن قاسم ملازمون له."[29] و في منتصف الثمانينات من القرن 6هـ/ 12م مرض يعقوب المنصور الموحدي، فأشار عليه أطباؤه بالسفر و الترويح عن نفسه[30].

و لم يخرج المرينيون و لا بنو نصر عن هذا التقليد ذلك أنهم وضعوا ثقتهم أيضا في الأطباء وكان لهم فريق من الأطباء يعملون تحت إمرة كبير لهم يدعى طبيب الدار السلطانية، كما كانوا يستدعون الأطباء لعلاجهم عند الحاجة من مدن مختلفة[31].

تظهر الشواهد السالفة هذه الثقة الكبيرة التي يضعها الملوك والأمراء في الأطباء منذ القرن 4 هـ/ 10م، فكلما حصل لهم توعك بسيط كانوا ملجأهم و مغيثيهم .

إلى جانب الملوك والأمراء نجد فئة مهمة من المحيطين بهم من وزراء و أعيان وعلماء يفضلون الطب العلمي على غيره من أشكال العلاج ، فمثلا رحل أحد أفراد الأسرة الأموية في الأندلس ويدعى محمد بن معاوية ويعرف بابن الأحمر (قبل

300هـ/912م) إلى المشرق ومنه إلى الهند لعلاج قروح في وجهه والتزم لطبيب هندي بدفع نصف تجارته ، وكانت كبيرة مقابل شفائه مما يعاني منه[32].ولما شاخ الزاهد ابن وضاح القرطبي (ت 287هـ/900م) "دله الأطباء أن يروح نفسه، فكان يداعب ويضحك."[33]. و التجأ الوزير عبد الله بن بدر إلى الأطباء لعلاج ابنه من قروح خلال القرن 4هـ/ 10م [34]. وفي وصيته لأبنائه جعل ابن الخطيب الطب من العلوم التي تستحق وتجب دراستها[35]. ويتحدث ابن مرزوق عن مرضه في فاس وتلمسان فيذكر أن الطبيب كان يزوره صباح مساء في بيته لعلاجه والإشراف على صحته [36]. وفي مرضه، استقبل أبو عبد الله محمد بن يوسف بن زمرك زواره و" الطبيب بين يديه يتخذ له شرابا " [37]. وورد عند الحضرمي في حديثه عن حراس باب من أبواب فاس أن أحدهم أصيب بوجع ، فبعث يطلب دواء من طبيب لتسكين ألمه [38].

أوردنا أعلاه شهادات كثيرة تثبت أن الأمراء والمحيطين بهم (الخاصة) كانوا يقبلون بقوة على الطب العلمي ويثقون في إمكانياته، وهو أول ما يفكرون فيه عند الإحساس بألم أو الإصابة بمرض. و إذا كان هؤلاء يشكلون الزبناء الرئيسيين لهذا النوع من الطب، فإن ذلك لا يتعارض مع كون بعض أفراد عامة الناس يستفيدون من خدماته و يلجأون إلى رجاله.

منذ القرن 4هـ /10م، بدأنا نصادف بعض الإشارات التي تثبت اهتمام العامة بالطب العلمي. فالمستنصر الأموي يسمح لطبيبه أحمد بن يوسف الحراني بأن يعطي الفقراء والمساكين والمرضى من الأدوية التي يعدها في القصر39.وكان الطبيب أبو الوليد الكتاني (ت 420هـ / 1129م) سخيا بعلمه يواسي به الفقراء والمساكين لذلك أحبته العامة 40.و اشتهر أبو بكر ابن القاضي أبي الحسن الزهراوي بكونه "يطب الناس من دون أجرة ويكتب النسخ لهم." 41.و في سبتة، كان محمد بن عبد

المنعم الصنهاجي الحميري (ت 750هـ/ 1350م) يدرس الطب "ويدخل إليه أصحاب العلل والزمنى شيوخا وكهولا لحضور دولته الطبية." [42].إن هذه الإشارات تثبت بوضوح أن الأطباء يخصصون جزءا من خدماتهم لعامة الناس، و إذا كان هذا يثبت إقبال العامة على الطب فتقديم الأطباء لخدماتهم مجانا يؤكد أن عدد المستفيدين منه سيظل محدودا جدا. وتضاف إلى تطوع الأطباء حالات أخرى يبحث فيها أفراد من العامة عن العلاج الطبي. وقد تمكنا من الحصول على بعض النصوص بداية من القرن 6هـ/ 12م.

ينقل التادلي عن أحدهم أن أختا له أصيبت ببرص فخصص لعلاجها عشرين دينارا وسافر بها إلى أطباء فاس قبل أن يفشلوا ويلتجئ إلى متصوف[43]، وفشلت جهود آخر في علاج الصرع على يد الأطباء بعدما كرر زياراتهم [44]. و قال أبو القاسم البلوي (ت 618هـ/ 1221م) متحدثا عن مرضه في مراكش:" يحضرني مهرة الأطباء للنظر في علاجي وتدبير عليّ." [45]. فهذه النصوص تبين أن هناك رغبة في الاستفادة من خدمات الطب من قبل العامة، وتقديم استشارة الأطباء على غيرهم.

من كل ما سبق أعلاه يظهر بوضوح أن هناك إقبالا على الطب العلمي داخل المجتمع المغربي الأندلسي ، لكن الفئة التي تستفيد منه تبقى محصورة في فئة الخاصة (حكام – إداريون –أعيان –علماء) دون أن يعني ذلك عدم وجود فئة من العامة رغم قلتها تقبل على خدماته . و عندما نحاول أن نحدد أسباب ذلك نجدها أولا في عقلية المجتمع، فالعامة أبطأ في تغيرها وتقبلها للأشياء الجديدة ، عكس فئة الخاصة المستعدة لتبنيها ، وثانيا في الطب نفسه، ذلك أن عدد الأطباء محدود جدا و أغلبهم يبحث عن خدمة الأمراء ويطلب أجورا مرتفعة، ثم ثالثا المنافسة الشديدة من طرف باقي الأشكال العلاجية خاصة الطب الشعبي السهل المنال ثم المتصوفة انطلاقا من القرن 6هـ/ 12م.

أخيرا فالمرض يحرك مشاعر المريض، و يقوي عاطفته الدينية، و يجعله يفكر أكثر في نهايته وموته، فيعمل على التوبة والتخلص من كل تبعات الآخرة و الزيادة من تعبده و العمل على ضمان مستقبل من لهم علاقة به و بحياته. فمثلا الحكم الربضي المشهور بقسوته " أخذته في العلة رقة فكان يسهر بالقرآن إلى أن توفي". عام 206هـ / 821م [46].
و لما مرض هشام المؤيد عام 363هـ / 973م خاف عليه الحكم الثاني "وشاعت صدقاته تذرعا لكشف ضرائه." [47] و كان محمد الأبحري السبتي (ت 803هـ / 1402م)"يبعث إلى من وقع بينه وبينه كلام أو شئ فيتغافر معه و يبكي، و لم يزل ذلك دأبه في زمانته." [48]

وكان البعض عند المرض يهرع إلى المكان الذي يحب أن يموت فيه، كما حصل لمحمد بن عبيد الله بن حسين الكلبي ابن ميسون المالقي (ت 519هـ / 1124م) لما "مرض واشتد مرضه، فتكلف التوجه إلى مالقة بلده، فوصل إليها و قد اشتدت علته فتوفي" [49].

ويتوجه اهتمام المريض أيضا نحو من لهم علاقة به لضمان مستقبلهم، فأغلب الحكام عند مرضهم يعملون على تعيين خلفائهم [50]، و أفراد من عامة الناس يوصون بأبنائهم و أسرهم [51]. و يعمل الأعيان والأمراء على عتق عبيدهم و تمتيعهم بالحرية بحثا عن الأجر ، لكن أيضا ضمانا لحياتهم وكرامتهم [52].

إن التوقف عند موقف المريض من مرضه أظهر لنا أن هناك ميلا عاما لتقبل المرض و تحمله على اعتبار أنه جزء من حياة الناس لذلك يعمل المريض على اتخاذ الاحتياط اللازم أولا، بمحاولة التخلص من ذنوبه السابقة والزيادة من عبادته والاطمئنان على مستقبله ومستقبل غيره ممن يرتبطون به ما دام الموت قادرا على

مفاجأته بين الفينة و الأخرى ، فالمرض رديف الموت في عقله و ذهنه . و ثانيا ، محاولة البحث عن حل لهذا المشكل عن طريق العلاج رغم اختلاف النوع المختار فالخاصة تميل نحو الطب العلمي ، بينما تبحث أغلبية المجتمع (العامة) عن خدمات الطب الشعبي و الأشكال الأخرى دون الإعراض تماما عن الطب العلمي. ويشذ عن هذا الموقف حالات ترفض المرض و تتأفف منه بداية من القرن 5 هـ / 10 م، و هذا يثبت بداية ظهور تغيرات في موقف المجتمع من المرض كان نجاح الطب العلمي؛ دون شك، مساهما فيه إضافة إلى ازدهار الحضارة و الإقبال على الحياة و حب التمتع بها في ظل حكم ملوك الطوائف. وكذلك فئة من الزهاد وبعدهم المتصوفة الذين رفضوا العلاج واقتصروا على الدعاء منطلقين من و رعهم و تقواهم، و هذا التيار سيتقوى انطلاقا من القرن 6 هـ / 12 م. وأخيرا نشير إلى أن أهل المغرب و الأندلس نظروا إلى المرض كعيب يثير خجل المريض و شماتة العدو لذلك عملوا على إخفائه وستره خاصة عن الأجانب. إذا كان هذا موقف المريض فكيف يعامل الوسط مريضه؟.

2 – معاملة الوسط للمريض:

إن تتبع تصرفات المحيطين بالمريض سواء كانوا قريبين منه (الأسرة) أو بعيدين عنه نسبيا (الأصدقاء والجيران) يظهر بوضوح أنه يحظى بعناية كبيرة و احتواء مبالغ أحيانا.و ربما، كانت الرغبة في إبعاد كل إحساس بالإهمال يزيد من ألمه وراء ذلك. ويبقى المريض عنصرا فعالا داخل مجتمعه يخالطه ويشاركه في كل شيء رغم ما قد يسببه ذلك من انتقال العدوى إلى الآخرين. و تتخذ معاملة الوسط للمريض صورا عديدة نركز منها على: التمريض داخل المنازل و تكفل الأسرة بالعناية بالمريض وعيادته المستمرة و تقديم المساعدة المادية و الصدقة للفقراء من المرضى و عزل المريض والتقزز منه ثم تمني موته ليتخلص من ألمه.

– التمريض في المنازل:

كان المرضى في المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط عندما يحتاجون إلى التزام الفراش يبقون في بيوتهم وتتكفل الأسر بتقديم الرعاية اللازمة، لذلك نجد أن مختلف المؤسسات الطبية المنتشرة في هذه البلاد (دكاكين ومارستانات) لا تقدم هذا النوع من الخدمات فحتى المارستان فهو خاص بالغرباء ، أما من له أسرة فهو يرفض اللجوء إليه بل و يتقزز الناس من دخوله كما يثبت نص أورده المراكشي [53]. فالتمريض بالبيوت هو أكثر من مجرد تصرف يخضع للصدفة، فهو موقف اجتماعي عميق التأصل يتماشى مع التماسك العائلي القوي الذي يعيشه هذا المجتمع. و قد احتفظت بعض المصادر بعدد مهم من الإشارات تهم هذا الموضوع[54]. و الحالات المتوفرة كثيرة و تثبت كون الظاهرة واسعة الانتشار و مستمرة، فهي تهم كل أنواع الأمراض بما فيها الجذام، كما تمس كل الفئات الاجتماعية خاصة و عامة.

وإذا كان هذا التمريض يخدم المريض ويشعره بالأمان، فهو مقابل ذلك يترك عواقب وخيمة وسط الأسرة خاصة إذا تعلق الأمر بأمراض معدية. و إذا كانت المصادر لا تتحدث عن ذلك مباشرة فهي تخفي في طياتها ما يدل عليه. فمثلا أورد ابن القاضي عن أحدهم أنه "توفي من علة السل، وذلك في حدود سنة 707 أو 708 هـ / [1307]، وكان ثالث ثلاثة إخوة هو أكبرهم (...) ماتوا من علة واحدة في زمن قريب"[55]. فأثر العدوى واضح من كلمات النص نتيجة الاختلاط. و تحدث ابن عباد عن آخر قائلا: "فقرح قرحا فاحشا وقرح كل مولود ولد له بعد ذلك"[56]. فالعدوى إذن كانت حاضرة ونتائجها وخيمة. و لكن لا مجال للتراجع عن التمريض في المنازل الذي هو تصرف اجتماعي أكثر منه عملية طبية.

- عيادة المرضى:

كلمة عيادة مشتقة من عاد يعود بمعنى زار و المصدر العود و العياد و العيادة بمعنى زيارة المريض[57].و يضيف ابن منظور أن العيادة مشهورة في زيارة المرضى حتى صارت وكأنها مختصة بهم [58]. فالعيادة بذلك زيارة المريض في مرضه و في محل تمريضه.

حظيت عيادة المرضى باهتمام كبير في المجتمع المغربي — الأندلسي، و صارت ترفع مكانة من يحافظ عليها خاصة إذا كان من أولي الأمر أو أعيان المجتمع ، لذلك نجد بعض الحكام يستغلون موقعها في النفوس للتقرب من الرعية، فمثلا كان هشام الرضى ثاني حكام الأمويين في الأندلس (ت 180 هـ / 797م) يمدح بأنه كان "يعود المرضى." [59]، وكان أبو الحزم ابن جهور "يعود المرضى جاريا على طريقة الصالحين."[60]. فأنت ترى أن هذا التصرف اعتبر عملا للصالحين والأولياء، و سيظل وزنه مرتفعا طيلة فترة العصر الوسيط.

وقد وضعت لعيادة المرضى قواعد نظمت في أبيات احتفظ لنا بها ابن بشكوال [61]. وتحدد آداب الزيارة فيما يلي: زيارة المريض مرة كل ثلاثة أيام وقضاء وقت قصير معه والاختصار في الحديث معه و السؤال عن حاله.

ويزور المريض أصناف متعددة من الناس يأتي على رأسهم الأصدقاء كما يظهر من حديث ابن بسام عن أبي جعفر ابن اللمائي (ت 465 هـ / 1072 م) " دخل عليه بعض أصحابه في علته التي مات منها." [62] وقال ابن المصحفي متحدثا عن زيارته لأحد أصدقائه المرضى: " دخلت عليه يوما في تلك العلة ومعي غلام وسيم من إخواننا." [63].و يهب الأقرباء أيضا لزيارة مريضهم ، فهذا إسحاق بن يحي بن يحي الليثي يدخل على والده في مرضه فيسأله عن علته [64]. و أورد التادلي عن رجل دكالي (قبل

546 هـ / 1150 م) مرض أن "أهله يعودونه ويسألونه عن سبب مرضه ." [65]. وتحدث ابن مرزوق عن مرضه وذكر أن خاله كان يزوره صباح مساء بداره بفاس [66].و يزور الطلبة و الأتباع شيوخهم [67]. وكذلك السلاطين أتباعهم، فمثلا زار المعتمد بن عباد شاعره وصديقه ابن زيدون في مرضه فشكره بقصيدة جميلة [68]. ولما مرض القاضي إبراهيم بن عبد الرحمان التسولي في فاس كان السلطان أبو الحسن يزوره ويعوده و معه الوزراء و رجال الدولة [69]. و يتلقى المريض أيضا زيارة زملائه في المهنة و العمل. فمثلا لما مرض أبو عبد الله محمد بن يوسف بن زمرك " عاده الكتاب" [70]. و تتجاوز العيادة الأصدقاء إلى من لهم خلاف أو صراع أو حتى عداوة مع المريض. فهذا أحمد بن يحي بن يحي بن يحي الليثي (ت 297 هـ / 910 م) يتلقى زيارة أحد جيرانه الكبراء؛ وكان بينهما خلاف، في مرضه الذي مات منه [71]. و زار عبيد الله بن يحي بن يحي الليثي أحمد بن بقي بن مخلد في علة أصابته رغم عدائه لأبيه [72] و زار رجل مريضا كانت له معه دعوى قضائية حول حقل في مرضه [73]. و يشارك أهل الذمة المسلمين في عملية تبادل الزيارات عند المرض ، فهذا حسراني اليهودي يزور أحمد بن مطرف القرطبي (ت 352 هـ/ 962م) في مرضه [74].

و قد لا تكون العيادة شخصية بحيث تتخذ شكل رسالة نثرية أو قطعة شعرية يبعث بها العائد للمريض. وتحتفظ لنا المصادر بعدد منها نذكر منها قصيدة لابن سهل يوجهها لحبيب مريض لم يتمكن من زيارته [75]، وأبيات للمعتمد أنشدها في أم الربيع التي مرضت و لم يزرها [76].

وتختص الفئات العليا بزيارة شخص آخر و هو الطبيب الذي يأتي لتتبع الحالة ووصف العلاج وإعداد الدواء و الاعتناء بالمريض [77].

جرت العادة في المجتمع المغربي-الأندلسي أن يحمل العائد بعض الهدايا للمريض [78]. و عادة ما تكون شيئا يفتح شهية المريض، لكنها قد تكون موجهة لأسرته. فهذا عياض ينقل عن أحدهم: " لقد عادني مرة فأخرج إلي نصف جبنة، وقال لي اعلم أنها لا تصلح للعليل ولكن كرهت أن آتيك دون شيء، و لم يكن عندي سواها فلتأكل به الخادم خبزها. وعادني مرة أخرى فأخرج إلي نصف سفرجلة."(قبل 287 هـ / 900 م) [79]. وعبـــارات النص و تكلف المعني بالأمر في الهدية يؤكد أن مهاداة المريض عادة مترسخة وواسعة الانتشار بل؛ ربما، أصبحت عرفا يثقل كاهل الأسر، و يثبت أيضا أن الهدية عادة ما توجه للعليل لتساعده على الشفاء .وهذا ما يؤكده النص التالي: "حكى أنه أهدى له [ابن الجياب] الفقيه ابن قطبة رمانا ثم دخل عليه عائدا، فلما رآه قال له: يا فقيه نعم بالهدنة زمانك، أراد نعمت الهدية رمانك." (ت 749 هـ / 1349 م) [80].

وتدور أثناء العيادة بين المريض و العواد أحاديث متعددة ، يدور بعضها حول السؤال عن علته وحالته [81]، و بعضها حول التخفيف والترويح عنه [82]، و قد يحاول المريض التنصل من كل أخطائه السابقة ويشهد عواده على توبته و ندمه أو يطلب منهم الدعاء له بالشفاء العاجل [83]. و قد يمتد الحديث ليستحضر ذكريات جميلة تنسي المريض آلامه لبعض الوقت [84]. و يتطوع بعض الزوار فيقدم للمريض نصائح طبية ووصفات لعلاج مرضه كما فعل ابن الخطيب مع أحد أصدقائه بغرناطة [85].

و يحاول المريض أن يظهر تجلدا وصبرا أمام عواده وخاصة منهم من له خلاف معهم أو صراع خوف الشماتة ، كما يفرح بهم مؤديا حق الضيافة. فهذا أحدهم يستقبل مخاصمه على حقل له فيظهر له "من السرور بعيادته والشكر له ما أطمعه فيه."[86]. و لما مرض أحمد بن يحي بن يحي بن يحي الليثي جاء أحد جيرانه من أعدائه لعيادته " فلما علم به قال أقيموني وتجلد له." [87]. و أغرق الشيخ أبو عبد الله محمد ابن

علي البكري ابن الحاج عائده أبي البركات الحفيد بأدعيته التي سوف يجد بركاتها فيما بعد[88]. لكن بعض المرضى قد يتضايق من كثرة سؤال عواده و إشفاقهم عليه، فيظهر الضجر و الاشمئزاز و يرد عليهم مظهرا أو متصنعا القوة و الجلد كما فعل أبو جعفر ابن اللمائي مع عائد أكثر علي[89].

أظهر تناول موضوع العيادة مدى أهميته في الموقف الذي يتخذه المجتمع المغربي – الأندلسي من المريض، وكذلك مدى تنظيمه منذ بداية التفكير في زيارة المريض حتى الخروج من بيته.

– التقزز من المرضى و رفضهم:

إذا كان المريض يستفيد من رعاية محيطه القريب و البعيد؛ و أحيانا بشكل مبالغ، مما يشعره بالراحة والهدوء ويسهل شفاءه، فإن هذا لا يمنع من وجود تصرفات عدائية حياله بحيث يتحول مرضه إلى مصدر للسخرية والتنكيت وفي درجة أقصى للتقزز والرفض والإبعاد، بل إن السكان قد يبحثون عن مبرر شرعي لعزله بمحاولة استصدار فتاوي فقهية.

بالعودة إلى كتاب "أمثال العوام" للزجالي نلتقي بعدد مهم من الأمثال التي تتناول بعض الأمراض والعاهات بالسخرية والهزل أو تظهر خصال أصحابها الحميدة وخاصة منها: العمى و الصمم والقرع والجذام والعرج. وسنعمل على استعراضها.

الأمثال الخاصة بالعمى: [90]

– أعمى ويمشي في الحرس.

– الرقص قدام العمي، مجهودان لا يرى عمل.

– أعمى هو، أثمى هو.

- صباح الأعمى للتين المدود.
- الانقر في بلاد العمي يسمى أبو العيون.
- الأعمى والعرج ما عليهم حرج.
- إن كان هي صدقة العمي أولى بها.
- أعور أخير من أعمى.
- أحول هو أتول هو.
- أنقر هو أوقر هو.

تلخص هذه الأمثال أهم خصال العميان و هي تدخلهم في كل شيء حتى وإن كان لا يعنيهم وعجزهم عن تقدير الأشياء و الخوض في الأمور بشكل فوضوي ودون تمييز، كما أن الأعمى يرتكب كثيرا من الآثام والخطايا رغم عاهته، والأعمى متميز بالذكاء و يحتاج إلى الصدقة إشارة إلى احتراف الكثيرين منهم التسول.

الأمثال الخاصة بالصمم: [91]

- الضراط مع الأصم نزاهة.
- القط الأصم، صح عليه وهو ما ينضم.
- الصم والاعدا تم.

تؤكد هذه المثال على بلادة الأصم وعدوانيته.

الأمثال الخاصة بالقرع: [92]

- اشكندخلن مع القرع نمشط رأس.
- رأس بلا كيد، اقرع أخير من.
- اقرع كيف أصبحت ؟ قال: مبتدي شر.
- أول ولد نعملوه أقرع.

- أقرع هو أطبع هو.

تظهر الأمثال مدى فرار الناس و تجنبهم للأقرع رغم ظرفه ولطفه و روحه المرحة، لأنه طول الوقت في حك و انشغال بعلته.

الأمثال الخاصة بالعرج :[93]

- أعرج هو أفرج هو.

- الأعمى والأعرج ما عليهم حرج.

تسامح كبير مع الأعرج و الاعتراف له ببعض الخصال.

مثل عن الجذام :[94]

- أقل للمجذام : تكل المكشوف ؟ قال : لن يزيد النحس ولا ينقص .

مثل عن الحدب : [95]

- أحدب هو أردب هو.

مثل عن البكم :[96]

- أبكم هو أحكم هو.

يظهر من الأمثال أن المرضى و أصحاب العاهات كانوا محل سخرية و استهزاء من قبل المجتمع الأندلسي، و لكنها تكشف عن الإمكانيات الخارقة التي ينسبها المجتمع لأصحاب العاهات و التي يعجز عنها الأصحاء [97].

و لا يتوقف هذا الموقف العدائي على الأمثال، بل إن المصادر تحتفظ ببعض الحالات الواقعية التي كان فيها المرضى مثار سخرية الآخرين. فمثلا عير أبو عبد الله القرطبي أبا زيد بن أبي العافية بجرب كثير أصابه [98]. و في تادلا، كان الزاهد أبو زكرياء يحي بن محمد الجراوي يخدم أحد الأعيان، و كان أقرع فلما أراد تقديم الماء لغسل أضياف له " أبى الأضياف أن يناولهم ذلك استقذارا له، فآلمه ذلك ." [99]. و في

دكالة، مرض أحدهم و" انتفخت يده و قاحت ونتنت حتى أخرجه أهله و قومه من بينهم من شدة نتنه."[100]. ويتوسع الرفض ليتجاوز الأفراد المنعزلين إلى جماعات بأكملها، لذلك تتوجه نحو العلماء لاستصدار فتاوي لتبرير الإجراءات التي تعتزم اتخاذها. و تحتفظ " فتاوي ابن رشد" بحالتين من هذا النوع. وتتعلق الأولى بإمام ظهر عليه الجذام فأرادت جماعته عزله، لكن الفتوى أباحت له البقاء في منصبه شريطة أن لا يكون مرضه متفاحشا[101]، و الثانية تهم مبروصا يعمل بالعطارة بسبتة و يعمل المعاجن والاشربة للمرضى، و مثل الأولى فالشيخ يقول بالإباحة[102]. وأورد الونشريسي حالتين أخريين، حالة أعمى يبيع الزيت ومجذوم يدخل المسجد ويرد ماء القرية[103]. و يلاحظ أن اهتمام المستفتين يركز على مسألـــة العدوى (البرص والجذام) و النظافة (الأعمى)، و لا عجب في ذلك فالقرن 6 هـــ /11 م هو قمة الطب في المغرب و الأندلس، و هذا ما يفرض زيادة الوعي الصحي، ولكن أيضا لأن المنطقة تعرف ظاهرة عزل المرضى خاصة المجذومين، ولهذا يرفض السكان رؤية أحدهم يتصرف بحرية. و ما يلفت الانتباه أكثر هو موقف المفتين الذين لم يصدروا أحكاما قطعية و اكتفوا فقط بالحديث عن الإباحة لتجنب الضرر، و هذا إن كان يؤكد على انعدام نصوص صريحة في الموضوع، فهو يثبت أن المجتمع المغربي – الأندلسي لم يصل بعد إلى تلك القسوة والصرامة في معاملة المرضى ويترك مجالا واسعا لتحركهم خاصة عندما تتكفل أسرهم برعايتهم، وتقتصر العينة التي تهمش على الفقراء الذين لا أهل لهم يحمونهم و يمرضونهم لذلك يجمعون في أماكن خاصة.

– عزل المرضى: قرى الجذمى.

توفر المصادر عددا من النصوص التي تشير إلى عزل المرضى مما يعطي الانطباع بأن الأمر يتعلق بكل أنواعهم، و لكن القراءة الدقيقة لهذه النصوص ووجود نصوص

صريحة تثبت أن عملية العزل تخص الجذمى فقط. و إذا كنا لا نعرف مصدر هذا التأكيد على هذا المرض، فإن كون المريض يتعرض لتعفن شديد في كل جسده ، و الرائحة الكريهة التي تنبعث منه ، يجعله أكثر إذاية للناس و نقلا لعدوى المرض، و هذا ما يؤكده نص لابن الخطيب جاء فيه:"و ذوي العاهات و الزمانات و الأمراض المعدية الذين أمر الشرع باجتنابهم و تسليم الصدقة لهم على قيد الرمح" [104].

لا نعرف بدقة متى بدأت عملية عزل المرضى في المغرب والأندلس، و لكن أقدم النصوص الموجودة بين أيدينا تثبت أنها كانت موجودة في قرطبة منذ القرن 3 هـ / 9 م [105]، ثم انتشرت بعد ذلك في المدن الكبيرة في المغرب و الأندلس . و يبدو أن عزل الجذمى لم يكن إجراء عاما وشاملا لكل السكان، ذلك أننا نصادف بعض الأشخاص رغم إصابتهم بهذا المرض، يستمرون في العيش مع عائلاتهم. و لعل ذلك كان نابعا من مكانتهم الاجتماعية و تقبل الأسرة لهم ثم عدم تفاحش مرضهم. ومنهم محمد بن مروان بن ونان القرشي الاشبيلي (ق 4هـ / 10 م) الذي "امتحن بعلة الجذام فلزم بيته إلى أن مات" [106]. وفي جواب ابن رشد عن الفتوى التي سبق ذكرها يبرر عزل الإمام بتفاحش مرضه وظهوره بوضوح [107]. وفي كل النصوص التي تتناول الجذمى وتؤكد على إبعادهم تبرر ذلك بقذارتهم[108]، وأهل سجلماسة لا يبعدون الجذمى، بل يستخدمونهم في الكنافة [109]. والأمثلة تبرهن على أن هناك فقط فئة من الجذمى تتعرض للعزل و الإبعاد.

تظهر بعض النصوص أن المرض كان منتشرا بقوة في الأندلس، فهذا المقدسي يصفها بأنها بلد "كثير المجذمين" [110]، و لا نعتقد أن المغرب يختلف عنها باستثناء مناطقه الجنوبية الصحراوية و شبه الصحراوية كما يؤكد البكري عند حديثه عن سجلماسة: " و لا يتجذم من أهلها أحد و إذا دخلها بجذام توقفت عنه علته. "[111].

وهذا الانتشار الواسع جعل أغلب المدن المغربية والأندلسية وخاصة الكبرى تخصص حارات للجذمى.

تعتبر قرطبة [حسب النصوص] أول المدن توفرا على حارة الجذمى إذ تعود إلى القرن 3 هـ/ 9 م. وكانت على الضفة اليسرى للنهر الكبير مقابلة للمدينة ، و في عهد الناصر و أمام رغبته في إبعادهم وحاجته إلى أرض قريتهم نقلهم إلى منية عجب قبل عام 329هـ/939م[112]، و بعد ذلك تختفي كل المعلومات حولها. لكننا نرجح استمرارها حتى سقوط قرطبة في يد المسيحيين عام 636 هـ / 1239م .

وكانت بمدينة طليطلة حارة للجذمى خلال القرن 5 هـ/11م، وكان سكانها كثرا[113]. وعرف من أبواب غرناطة " باب المرضى" و هو إشارة إلى الجهة التي يوجد بها ربض الجذمى[114]. ويظهر من نص لابن الخطيب عند حديثه عن مالقة توفرها على حارة من هذا النوع، و جاء فيه :" كيف لا يتعلق الذام ببلد يكثر به الجذام، محلة بلواه آهلة ، والنفوس بمعرة عدواه جاهلة." [115] وعبارة محلة بلواه إشارة واضحة إلى الحارة.

في العدوة المغربية، نجد أن عددا من المدن تتوفر على منعزلات للجذمى. فمدينة مراكش مزودة بحارة لهم تقع قبلي المدينة أمام باب أغمات، وكان يقيم بها عدد من المتصوفة، كما أنها تتلقى زيارات عدد كبير منهم[116]. وفي فاس وجدت حارة الجذمى عند باب الكنيسة من عدوة الأندلس (باب الخوخة) شرق المدينة منذ القرن 5 هـ /11 م.كما أكد البكري[117]، لكنها ربما تكون أقدم من ذلك بكثير . وقد اختير لها هذا الموقع " ليكون سكناهم تحت مجرى الريح الغربية، فتحمل الرياح أبخرتهم ولا يصل إلى أهل المدينة منها شيء، و ليكون تصرفهم من الماء وغسلهم بعد خروجه من البلد"[118]. وخلال الاضطرابات التي رافقت سقوط الموحدين وصعود المرينيين إلى السلطة انتقل الجذمى "وسكنوا بالكهوف التي بخارج باب الشريعة من أبواب عدوة

القرويين." [119]. ولما تولى يعقوب المنصور المريني نقلهم بطلب من السكان إلى كهوف باب الكوكب خارج باب الجيسة من عدوة القرويين عام 658 هـ/1259م [120]. وهناك سيستقرون حتى نهاية فترة الدراسة.

ووجدنا إشـــارة إلى حارة للجذمى في مدينة تازة عند باب الشريعة تعود إلى سنة 941 هـ / 1536 م [121]. ورغم أنها تخرج عن فترة الدراسة، إلا أن ذلك لا يعني أنها استحدثت فقط في هذه الفترة، حيث يعيش المغرب حالة اضطراب و صراع وضعف، بل هي أقدم و تدخل ضمن مجال دراستنا.

نعتقد أن هذه المدن ليست سوى أمثلة قدمتها لنا المصادر و أن هناك مدنا أخرى خاصة الكبيرة مثل: اشبيلية و بلنسية والمرية وسبتة وسلا، تحتوي على حارات أيضـــا للجذمى. لكن مـــا توفر من معلومات يعد كافيا لإظهار خصائص هذه الظاهرة و مدى انتشارها في المغرب والأندلس زمنيا منذ القرن 3 هـ / 9 م حتى نهاية العصر الوسيط، ومكانيا في أغلب المدن. و عزل المرضى أو عجز آخرين منهم لا يفيد تعرضهم للضياع والإهمال ما دام المجتمع يتكفل بإعالتهم و استمرارهم في الوجود بفضل صدقاته ومساعداته.

– مساعدة المرضى ماديا:

حرص المجتمع المغربي – الأندلسي على رعاية المرضى ومساعدتهم خاصة منهم الفقراء العاجزين أو المعزولين في أحياء الجذمى أو الموجودين في المارستانات بعد ظهورها. وقد اعتبر المرضى من الأشخاص الذين يستحقون الصدقات كما يؤكد مثل شائع يقول: "إن كان هي صدقة، العمي أولى بها."[122]. ومن هذا المنطلق استفاد المرضى وخاصة منهم العميان والجذمى من أنواع كثيرة من المساعدات.

انتشرت في المغرب والأندلس عادة إطعام المرضى أطعمة تساعد في علاجهم، ونظرا لحرص الناس على ذلك وبذلهم كل الجهود لتحقيقه، أصبح مثل يتداول كلما ذكر هذا الموضوع:"سرق الخوخ ويطعمها للمرضى"[123]. و يتفاخر الناس بمن فيهم الحكام بهذه الخصلة، فمثلا كان أبـــو الحسن المريني يقول عن طفولته:" وكنت مهما رأيت مريضا في السكك، أسأله عن شهوته، فإذا أخبرني بها تحيلت في إيصالها إليه." [124].

وكان أفراد من المجتمع يوقفون الأحباس على المرضى في الحواضر الكبرى لضمان نفقاتهم و تغطية حاجياتهم. ففي قرطبة في عهد الناصر الأموي كان للجذمى مجشر محبس احتاج إليه فأخذه منهم بعوض كبير بعد موافقة الفقهاء [125].وورد الحديث أيضا عن أحباس المرضى في نص فتوى لابن سهل [126]. وأورد ابن الزيات حادثة وقعت بين أبي الحسن بن حرزهم و أخيه، حيث هدد الأول الثاني بتخصيص نصيبه من تركة والده للمرضى الجذمى [127] ليؤكد انتشار عادة التحبيس عليهم في أوساط سكان مدينة فاس خلال القرن 6 هـ / 12 م. وكان الحكام يعتنون بالمرضى بتخصيص الأحباس لهم أيضا، فأبو عبد الله محمد بن يوسف بن نصر (ت 635 هـ / 1138 م) خصص صدقة جارية ل " ضعفاء أهل الحضرة [غرناطة] وزمناهم إلى اليوم " [128]. وكان أبو عنان يتصدق على المرضى على الدوام [129].

يظهر أن المرضى والمحتاجين استغلوا هذا التعاطف فأصبحوا يتسولون بعرض عاهاتهم أو تصنع المرض، مما حرك المحتسبين للمطالبة بمنع هذه التصرفات. فهذا ابن عبد الرؤوف الكرسيفي يندد بذلك ويأمر بمنع "أصحاب الأورام والقروح البشعة، ومن يتعلق مصرانه من جنبه، والذي يصيح بوجع الحصا، والذي يظهر أنه مقعد، والذين يقرحون أيديهم ويوهمون الناس أن ذلك كله بلاء نزل بهم" [130]. لكن هذا

الموقف لم يمنع المجتمع من السماح لبعض المرضى وخاصة العمي بالتسول أو ممارسة مهن أقرب إليه مثل القراءة على القبور.

-تمني واستعجال موت المريض:

إن عناية أفراد المجتمع بالمريض وشفقتهم عليه تجعلهم غير قادرين على تحمل رؤيته يتألم ويتوجع دون أي رجاء في العلاج، لذلك يتمنون له الراحة بالموت. ولا نجد في مصادرنا ما يدل على تدخلات مباشرة لإنهاء حياة المرضى وعذاهم، لكننا وجدنا نصا يبين لنا وسيلة ناجعة يلجأ إليها السكان، ويتعلق الأمر بالاستنجاد بدعاء الأولياء والصلحاء أحياء وأمواتا. ويحتفظ لنا الكتاني بكرامة لأبي جيدة أحمد اليزغيتي الفاسي (ت 357 هـ أو 358 هـ / 967 م – 8) جاء فيها أن رجلا كانت له ابنة أصابها مرض أعوزه علاجه فأتى إلى قبره وطلب الله أن يريحه منها في عافية، فاستجاب الله دعاءه ببركته فما أتت عشية ذلك اليوم حتى ماتت [131].

نخرج من دراسة معاملة المجتمع للمريض بخلاصة أساسية و هي أن هذا المجتمع يعتني بمريضه ويحميه من خلال تمريضه في المنازل و زيارته بشكل مستمر للتخفيف عنه، و لم يحرم من هذه العناية إلا من كانت أسرته عاجزة عن مساعدته أو كان غريبا وكان مرضه معديا، لذلك كان يعزل في أماكن خاصة دون أن يتخلى عنه المجتمع الذي يخصص له صدقات و أوقافا تساعده على العيش و العلاج و الاستمرار في الحياة.

3– استنتاجات:

– ميل عام في اتجاه النظر إلى المرض بواقعية و تقبله والإيمان بإمكانية علاجه.

– اعتبار المرض رديف الموت لذلك نجد المريض يتوب من كل ذنوبه ويستعد لاستقبال نهايته.

- بحث أغلب المرضى عن وسيلة للعلاج تختلف باختلاف موقع المريض الاجتماعي والثقافي.

- وجود تغيير عميق يخالف الاتجاه العام ، ظهرت بوادره في القرن 5 هـ / 11م، وهو كراهية

المرض والضجر منه، ولكن أيضا رفض العلاج خاصة من قبل الزهاد والمتصوفة.

- حماية المجتمع لمريضه بتمريضه في مترله وعيادته وتقديم المساعدات المالية الضرورية لحياته.

- عزل أصحاب مرض الجذام في حارات في مدن الأندلس والمغرب الكبرى.

- مساعدة المرضى الفقراء و المعزولين بالأوقاف و الصدقات والسماح لهم بالتسول.

□ □ □

هوامش

1 – الجوهري، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ج 3، ص: 1106.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج7، ص: 231.

3 – الرازي ، أبو بكر ، المدخل إلى صناعة الطب ، المعهد العربي – الإسباني ، سلمنقة ، 1979 ، ص: 116 .

4 – البستاني بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، 1977، ص: 846.

5 – ابن بسام الشنتريني ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، دار الثقافة ، بيروت ، 1979 ، ج 1 ،ص : 328 – 9 و 331 – 332.

6- ابن سعيد، المرجع السابق، ج 1، ص: 84 – ابن بسام، المرجع السابق، ج 1، ص: 328.

الحميدي ، جذوة المقتبس ، الدار المصرية ، القاهرة ، 1966 ، ص : 133 – 134.

ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، دار المعارف، القاهرة، 1964، ج 1، ص: 84.

7- محمد حقي ، الموقف من المرض و الموت في المغرب و الأندلس ، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة ، كلية الآداب ، جامعة محمد الخامس أكدال ، الرباط ، 2001 ، ص . 39 – 40 . (مرقونة) .

8- التادلي ، التشوف إلى رجال التصوف ، مطبعة النجاح الجديدة ، البيضاء ، 1984 ، ص : 312.

9- المقري، أزهار الرياض، مطبعة فضالة، المحمدية، 1978، ج 3، ص: 195.

نفح الطيب، دار الكتاب العربي، بيروت، 1949، ج 8، ص: 46.

10- نفح الطيب ، ج 2 ،ص : 232 .

11- التادلي ، التشوف ، ص : 184 – 185.
12- الزموري ، أخبار أهل طيط ، مخطوط الخزانة الملكية ، الرباط ، رقم 1358 ، ص : 124 – 125.
13-التادلي ، التشوف لرجال التصوف ، ص: 476 (ملحق).
14- عياض ، ترتيب المدارك ، ج 4 ، ص: 160.
15- الزجالي ، أمثال العوام ، نشر وزارة الثقافة بالمغرب ، ج 2 ، ص: 161.
16- الموقف من المرض ، ص . 43 .
17- ابن الفرضي، تاريخ العلماء والرواة، مطبعة المدني، القاهرة، 1988، ج2، ص: 86.
عياض، المرجع السابق ، ج 6، ص : 151-152.
18- البادسي ، المقصد الشريف ، المطبعة الملكية ، الرباط ، 1982، ص: 118-119.
19- انتشر مثل في الأندلس يقول: "خلق الله الدا، واخلق الدوا ".وهو تعبير واضح عن الاعتقاد في العلاج واللجوء إليه عند الحاجة.
الزجالي ، المرجع السابق ، ج 2 ، ص: 208.
20-الموقف من المرض ، ص. 103 – 107 .
21- ابن عذاري ، البيان المغرب ، دار الثقافة ، بيروت ، 1983، ج2، ص: 223.
22- ابن حيان ، المقتبس ، دار الثقافة ، بيروت ، 1983، ج6، ص: 211.
23- المقري ، نفح الطيب ، ج4، ص: 92.
24- ابن الأبار ، الحلة السيراء ،الشركة العربية للنشر ، القاهرة ، 1963، ج2، ص: 52-53.
25- المراكشي ، المعجب ، دار الكتاب ، البيضاء ، 1978، ص:228.
26- ابن عذاري ، المرجع السابق ، قسم الموحدين (ج3) ، دار الثقافة ، البيضاء ، 1985،ص:79. ابن صاحب الصلاة ، المن بالإمامة ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1979، ص: 154.
27- ابن صاحب الصلاة، المرجع السابق، ص:323 -4.
28- ابن عذاري ، المرجع السابق ،ج3، (قسم الموحدين) ص: 152.
29- نفسه ، ص: 164.
30- المراكشي ، المرجع السابق ، ص:404.
31- ابن الخطيب ، الإحاطة في أخبار غرناطة ،مكتبة الخانجي ،القاهرة ، 1973،ج3، ص:178.
ابن أبي زرع ، الأنيس المطرب ، دار المنصور ، الرباط، 1973، ص: 376 و 396.
مجهول، بلغة الأمنية، المطبعة الملكية، الرباط، 1984، ص:52.
32 - الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص:89-90 .
33- عياض ، المرجع السابق ، ج4 ، ص: 440.
34- ابن جلجل، طبقات الأطباء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ص: 99.
35- عياض ، أزهار الرياض ، ج1، ص: 330.
36- ابن مرزوق، المسند الصحيح، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، 1981، ص: 490-491 .
37- ابن الخطيب الكتيبة الكامنة، دار الثقافة، بيروت، ص:283.
38- الحضرمي ، السلسل العذب ، ص: 76.
39- ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، دار الفكر ، بيروت ، 1956، ج3، ص:68

40- نفسه ، ص:72

41- نفسه، ص:130.

42- بلغة الأمنية، ص:25.

43- التادلي ، المرجع السابق ، ص:269.

44- نفسه ، ص : 232.

45- ابن عبد الملك المراكشي ، الذيل والتكملة ، ج 6 ، ص : 385.

46- ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس ، دار النشر للجامعيين ، ص : 77.

47 - ابن حيان، المرجع السابق، ج 6، ص: 152

48 - بلغة الأمنية، ص: 46.

49 - ابن عبد الملك المراكشي ، المرجع السابق ، ج 6 ، ص : 331 .

50- ابن عذاري ، المرجع السابق ، ج 2 ، ص: 77.

51 - ابن الابار ، الحلة السيراء ، ج 2 ، ص: 364.

52- ابن حيان، المرجع السابق، ج 6، ص: 207.

53- عند حديثه عن محمد بن أحمد بن رضى البكري أورد: " وتوفي بعض حفدته الذكور بها غريبا وحيدا بمارستانها [مراكش] " أنظر ، الذيل، ج 5، قسم 2، ص : 638.

54- الموقف من المرض ، ص.

55- ابن القاضي ، درة الحجال ، ج 1، ص : 126.

56- ابن عباد ، الرسائل الكبرى ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 891 د ، ورقة 153 (وجه II) .

57- الزبيدي ،تاج العروس ، مطبعة حكومة الكويت ، الكويت، 1972، ج 8 ، ص : 433.

58- ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ج 3 ،ص : 319.

59- المراكشي ، المرجع السابق ، ص: 33 – النويري ، تاريخ المغرب الإسلامي ، دار النشر المغربية ، البيضاء ، 1985 ، ص: 77.

60- نفسه ، ص : 91. - نفسه ، ص :146.

61- قال الناظم : حكم العيادة يوم بين يومين وأقعد قليلا كمثل اللحظ بالعين

لا تبرمن عليلا في مسايلـــة يكفيك من ذلك تسأله بحرفين

يعني قول العائد للعليل : كيف أنت ، شفاك الله .

وأنشد أحمد بن يحي بن أحمد بن سميق الطليطلي (ت 450 هـــ / 1057 م) أبياتا في ذلك فقال:

إذا لقيـــــت علــــيلا فاقعـــــد لـــديه قلـيــــلا

ولا تـــطـــول عـــليـــه وقـــل مــــقــــالا جـــميــــلا

وقـــم بفضـــلك عـــنه تـــكن حـــكيما نبـــيـــلا

ابن بشكوال ، الصلة ، ج 1، ص : 61.

62- ابن بسام ، المرجع السابق ، ج 2، ص : 621.

63- نفسه ، ج 1 ، ص :327.

64 عياض ، المرجع السابق ، ج 3 ، ص: 394.

65- التادلي ، التشوف ، ص : 142

66- ابن مرزوق ، المرجع السابق ، ص: 490.
67- المقري ، نفح الطيب ، ج 7 ، ص :395
68- ابن زيدون ، ديوانه ، الشركة اللبنانية للكتاب ، بيروت ،ص : 185.
69- ابن الخطيب ، الإحاطة ، ج1 ، ص : 373. – النباهي ، المرجع السابق ، ص : 136
70- ابن الخطيب ، الكتيبة الكامنة ، ص : 283.
71- عياض ، المرجع السابق ، ج 4، ص :160.
72- نفسه، ص: 422.
73- نفسه ، ج 6 ، ص : 115.
74 – نفسه ، ص : 137.
75- ابن سهل ، الديوان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1988 ، ص : 39-40.
76- ابن بسام الشنتريني ، المرجع السابق ، ج 3 ، ص :43.
77- ابن مرزوق ، المرجع السابق ، ص: 490 – 491. – الكتيبة الكامنة ، ص: 283.
78- لا تزال هذه العادة مترسخة في المجتمع المغربي في الوقت الراهن ، فلا أحد يزور مريضا دون أن يحمل معه بعض الفواكه أو ورودا
أو كل ما يمكن أن يروح عن المريض ويسعده .
79- عياض ، المرجع السابق ، ج 4 ، ص : 438.
80 - المقري ، نفح الطيب ، ج 7 ، ص : 377.
81- عياض ، المرجع السابق ، ج 7 ، ص : 12 و ج 3، ص : 394.
82- ابن بسام ، المرجع السابق ، ج 2 ، ص : 621.
83- المقري ، نفح الطيب ، ج 7، ص : 395.
84- ابن بسام ، المرجع السابق ، ج 1 ، ص : 326 – 327.
85- ابن الخطيب ، أوصاف الناس ، مطبعة فضالة ، المحمدية ، ص : 123.
86- عياض ، المرجع السابق ، ج 6 ، ص : 115.
87- نفسه ، ج 4 ، ص :160.
88- المقري، نفح الطيب، ج 7، ص: 375.
89 - قال أبو جعفر ابن اللمائي في ذلك:

روحي عائدي فقلـــت له   مه ، لا تزدني على الذي أجد
أما ترى النار وهي خامدة   عند هبـــوب الريـــاح تتقد ؟

ابن بسام، المرجع السابق، ج 2، ص: 621.
90- الموقف من المرض ، ص. 60 .
91- نفسه ، ص. 61 .
92- نفسه ، ص. 61 -62 .
93 - نفسه ، ص. 62 .
94- نفسه .
95- نفسه .

96- نفسه .

97- لا زالت هذه الصورة منتشرة في المجتمع المغربي الحالي الذي لا يزال يروج بعض الأمثال المعبرة مثل :" ما يعرج ما يقرع إلا البلا المسلطة " .

98 - المقري، نفح الطيب، ج 5، ص: 162.

99- التادلي، المرجع السابق ، ص: 136.

100- الزموري، أخبار أهل طيط ، ص :74 .

101 - ابن رشد، الفتاوي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1987 ، ج 2 ، ص : 883 — 4.

102- نفسه ، ص: 1061.

103- الونشريسي، المعيار المعرب، ص : 421 — 422 .

104 —ابن الخطيب ، مثلى الطريقة ، ص: 21.

105- عياض ، المرجع السابق ، ج 4 ، ص : 439.

ورد عنده ما يلي: " فنويت زيارة إخوان لي في قرية المرضى "ابن وضاح (ت 287 هـ / 900 م) .

106- ابن الفرضي، المرجع السابق، ج 2، ص: 38.

107- ابن رشد، المرجع السابق، ج 2، ص:844.

108- أبعدهم الناصر الأموي من جوار قصره بقرطبة خوف القذارة وتقززا من منظرهم مقدما تعويضا كبيرا .

عياض ، المرجع السابق ، ج 6، ص : 87.

وطالب أهل فاس (ق 7 هـ / 13 م) بإبعادهم من مجرى النهر و مجرى الريح من الحكام المرينيين لتجنب قذارتهم الآتية عبر الماء أو أبخرتهم الآتية عبر الجو، ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 40 — 41 . الجزنائي، جنى زهرة الأس، المطبعة الملكية، الرباط، 1991، ص: 24-25.

109- البكري ، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ص : 148.

110- المقدسي، أحسن التقاسيم، مكتبة خياط، بيروت، 1906، ص: 236.

111 - البكري ، المرجع السابق ، ص :148 .

112 -عياض ، المرجع السابق ، ج 6 ، ص : 87 و 90.

113- نفسه ، ج 8 ، ص: 152 — 3.

114- العمري ، وصف إفريقية والأندلس ، مطبعة النهضة ، تونس ، ص : 40.

القلقشندي ، صبح الأعشى ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، 1915، ج 5 ،ص : 214.

115- ابن الخطيب ، معيار الاختيار ، مطبعة أكدال ، الرباط ، 1977 ، ص: 53.

116- العمري ، وصف المغرب ، مجلة البحث العلمي ، عدد 1 ، 1964، ص : 159.

ابن الزيات ، التشوف، ص : 268 (انظر هامش الصفحة أيضا) .

117 - البكري ، المغرب ، ص : 116.

118- ابن أبي زرع ، المرجع السابق ، ص: 40-41. — الجزنائي ، المرجع السابق ، ص: 24-25.

119- نفسه.

120- نفسه.

121- حوالة أحباس تازة ، فيلم رقم 134 في الخزانة العامة ، الرباط، ص : 106.

122 -الزجالي ، المرجع السابق ، ج 2 ، ص : 41 .

123- نفسه ، ص : 471.

124 - ابن مرزوق، المرجع السابق، ص : 128.

125- عياض ، ترتيب المدارك ، ج 6 ، ص : 87 و 90.

126- الونشريسي ، المرجع السابق، ج 7 ، ص : 481.

127- التادلي ، المرجع السابق، ص: 170. - ابن القاضي، جذوة الاقتباس، ج 2، ص: 464.

ابن عيشون ،الروض العطر ، مطبعة النجاح الجديدة ، البيضاء ، 1997 ، ص : 59.

128- ابن الخطيب ، اللمحة البدرية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، 1978، ص : 43.

129- ابن بطوطة ، تحفة النظار ، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1997 ، ج 4 ، ص : 199.

130 - ليفي بروفنسال ، ثلاث رسائل في الحسبة ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي ، القاهرة ، 1955، ص: 113.

131- الكتاني ، سلوة الأنفاس ، طبعة حجرية ، فاس ، 1898، ج 3، ص: 92.

❒ ❒ ❒

المؤسسة الثقافية: إنتاج وتأويل

الطباعة ورهان التحديث
بالمغرب المعاصر

حميد الصولبي*

اكتشف المغرب المطبعة في وقت متأخر وفي ظروف سياسية ومالية صعبة[1]. و لم يكن الاكتشاف وليد دراسات علمية سابقة تحملها مؤسسة منظمة قائمة على مشروع واضح في التحديث سواء من قبل الدولة أو النخبة. بل حدث كل ذلك، عن طريق الصدفة التي يرجع الفضل فيها إلى السفر الذي كان يقوم به بعض المغاربة، في اتجاه المشرق أو نحو أوروبا خاصة. وما أصبح يمثله هذا العالم عند ذوي التكوين الفقهي والمخزني من فرص للاطلاع على مظاهر اختراعات العقل الإنساني النبيه المتيقظ، بتعبير الفقيه محمد الحجوي[2].

حصل ذلك بالنسبة للقاضي محمد الروداني[3] الذي أتى بالمطبعة معه من المشرق بعد أدائه لمناسك الحج. ولو لا سفر هذا الرجل – افتراضا أن ما قام به لم تكن تتدخل فيه أية جهة رسمية–[4] لاستمر تأخر دخول المطبعة. وحدث الأمر نفسه مع المرشد الديني في سفارة القائد عبد القادر أشعاش محمد بن عبد الله الصفار إلى باريس سنة (1845-1846) الذي تحدث في رحلته[5] عن المطبعة السلكية. كما تكرر الأمر ذاته مع الوزير محمد بن إدريس العمراوي الذي سافر على رأس وفد رسمي إلى باريس سنة

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش.

1860 فاشتدت رغبته عند مشاهدته للمطبعة[6] في طلبه إلى السلطان محمد الرابع بأن ينال المغرب حظه في ذلك. وجرى الاكتشاف تماما قبل موعده الرسمي بستة عقود عندما أعجب الرحالة المغربي محمد الفاسي بمطبعة الحملة الفرنسية بالقاهرة سنة 1801.[7]

الوقفة الأولى: اكتشاف المطبعة.

الذي يؤكد أن الاكتشاف بقي سجين الرغبة الفردية الموجهة بالصدفة[8] فضلا عن كونها هي الأخرى، لم تكن تحمل هموما فكرية سابقة عن المشاهدة، التي أفرزت الإعجاب، أن القصد الأول من السفر لدى هؤلاء الأعلام كان يتحدد إما في أداء مناسك الحج أو القيام بالمأمورية السلطانية التي كانت تنصب أساسا في مشاكل سياسية معروضة للتفاوض بين حضارتين موازين القوة بينهما غير متكافئة. وكل ما دون هذه المقاصد فقد كان يقع على هامش الرحلة.

بدأ ظهور المطبعة الحجرية[9] في عهد السلطان محمد الرابع سنة (1864-1865) على يد محمد الروداني مقارنة بظهور الطباعة السلكية مبكرا ببعض دول المشرق[10] وكان يرافقه المصري محمد القياني بموجب عقد يتحمل فيه الروداني مصاريف الأجرة والإقامة مقابل قيام الطبيع بمهمة تشغيل المطبعة[11] ومن الأسماء التي كانت تطلق عليها بعد انتقالها إلى مؤسسة الحكومة: "المطبعة السعيدة" "المطبعة المحمدية" "المطبعة الفاسية"[12]. وهو تاريخ يؤكد على صحته كل من المنوني والعروي وعياش[13] ويستبعد هذا الأخير، رجوع هذا الاكتشاف إلى عهد المولى إسماعيل، كما يرى ذلك، كل من ابن شنب وليفي بروفنصال في دراسة مشتركة لهما بعنوان: (Essai de répertoire chronologique des éditions de Fès) المطبوع بالجزائر سنة 1922 [14].

شاركنا بهذه الدراسة في الندوة العلمية التي نظمها اتحاد كتاب المغرب، فرع مراكش. في موضوع: (الطباعة وتحديث المجتمع) يومي: 21-22 أبريل 2006. بمناسبة الاحتفاء باليوم العالمي للكتاب.

وينتقد المؤرخ المغربي جرمان عياش الدراسات الأجنبية لكل من (Roger Le Tourneau, Albert Peretie, Gorge Salmon, Gaétan Delphin, Gacques Berque.) التي لم تتحر الدقة العلمية في ضبط تاريخ تأسيس المطبعة الحجرية والخلط الذي وقع لأصحابها في تعيين الأفراد الذين ساهموا في إدخالها للمغرب واشتغلوا بها.[15]

ويعود اختراع المطبعة الحجرية إلى الويز سنيفلدر[16] حوالي سنة 1797 ولم يشع استعمالها في بعض البلدان الأوروبية إلا ما بعد سنة 1818 [17]. أما اختراع المطبعة السلكية فينسب إلى الألماني يوحنا غوتنبرج الذي تولى في أول محاولة له طبع كتاب التوراة سنة 1450. [18]

هل فكر حقا الروداني بنفسه في مشروع إدخال المطبعة لمدينته الصغيرة وجعلها مؤسسة حرة تشتغل بعيدا عن أنظار الدولة، أم أن ذلك كان بأمر سلطاني سابق؟ وهل كان بإمكانه، رغم انتمائه إلى طبقة اجتماعية مرموقة، أن يتحمل وحده المصاريف التي كانت تتطلبها إقامة الطبيع، مع أنها كانت باهضة في وقتها.[19]

إن الأمر هنا لا يتعلق بإدخال جهاز هاتف أو مكبر صوت، بل بجهاز مطبعة، على بساطتها المهنية ستدخل لأول مرة إلى المغرب، مع ما يمكن أن يحمله هذا التدشين التقني عند الدولة والعلماء من حماس أولي لم يكن يخلو من حساسية واحتراز كانت تغذيه ظروف الوقت.

كيف يمكننا أن نفهم أنه بمجرد إدخال المطبعة للمغرب تم إهداؤها للسلطان؟ حصل ذلك بعد الالتزام مع الطبيع المصري؟ أظن أن الروداني لم يكن ليتخلى عن

مشروع استثماره مع مشغله لصالح الدولة، لو لا إدراكه للمصلحة الكبرى الراجحة في حالة انتقال المطبعة باعتبارها رمزا لانتشار المعارف، من يد واحدة إلى إطار المؤسسة.

فالرهان الذي راهن عليه القاضي في إهداء مطبعته الخاصة إلى السلطان قد يكون محمودا من حيث المبدأ، بصرف النظر عن خلفيته في استقطاب محمد القياني إلى جهة السلطان والتقرب إليه[20] وهو مجال يصعب الخوض في تأويله لقلة أو انعدام مصادر الخبر. لكن بالرغم من هذا وذاك، تبقى فكرة قاضي تارودانت الذي أراد أن يجعل منها مشروعا جماعيا بادرة مهمة، يلتقي فيها مع إرادة الذين سبقوه إلى الإخبار بالمطبعة، على الرغم من عدم تبني هذه المبادرة من أية جهة رسمية.

انتقلت المطبعة الحجرية إلى مؤسسة الدولة فأصبحت تنفق عليها من بيت المال وأحباس جامع القرويين. وكان العمل بها في هذه الفترة، على عهد الملكين محمد الرابع والحسن الأول، حرا وخاصا لا يخضع لأي تنظيم قانوني في النشر إلا في عهد السلطان مولاي عبد العزيز الذي أصدر ظهيرا سنة 1897 ينظم فيه الصناعة [21] ولما توقفت المطبعة عن العمل لمدة سنة كاملة 1288 إثر مغادرة الطبيع المصري للمغرب، ونظرا لحرص محمد الرابع على سير عملها، قام بإرسال عبد القادر الشفشاوني إلى مصر للتدريب في المؤسسة الخديوية بمطبعة بولاق [22]. لكن لماذا طال توقفها طوال هذه الفترة، مع وجود متدربين مغربيين[23]: المكي العمراوي والطيب الأزرق؟ فهل السبب يرجع إلى قلة كفاءة الطبيعين المذكورين اللذين تعلما الصناعة على يد القياني، أم لأسباب أخرى؟ [24]

على الرغم من وجود مهنيين مغاربة بقي العمل بالمطبعة معطلا، و لم تتدارك الدولة هذا النقص إلا بعد أن ألح طلبة العلم بالقرويين على الطيب الأزرق أن يرفع

الأمر إلى جناب السلطان لتعيد المطبعة التي أحدثها نشاطها العلمي. ورغم موافقته على مواصلة العمل، فمهمة تدبيرها لم تعد تتحملها الدولة التي كلفت الطيب الأزرق بذلك، بشرط أدائه لضريبة خاصة من مبيعاتها قدرت بعشرة في المائة. ومما ساهم في تعميق المشكلة أكثر، إلحاح ناظر أحباس القرويين على الأزرق توقيف ثلاث نسخ من كل عمل منشور لصالحه، الشيء الذي اعتبره هذا الأخير، مضايقة له وزيادة في أتعابه. وقد يتساءل المرء هنا لماذا قبول الدولة والخواص لكل هذه المشقة، مادامت المطبعة الحجرية لم تكن قادرة إلا على طبع كتاب يباع بالخسارة، نظرا لتكاليفه الباهضة ولعدم اختلافه، من حيث ثمنه، أو بأية ميزة أخرى، عن النسخة المخطوطة؟ [25] وفي مقابل هذا، هل كان بإمكان الدولة المغربية أن تخوض مباشرة تجربة المطبعة الطوبغرافية التي أخبر العمراوي بظهورها بباريس سنة 1640 على عهد لويس الثالث عشر؟ [26]

الوقفة الثانية: وظيفة المطبعة.

وإذا كانت المطبعة التي اكتشفت بالصدفة ستواجه عدة مشاكل أربكت عملها وكادت تمنعها من الاستمرار، من حين لآخر، لولا عطف السلطان ومبادرة بعض الخواص. ومع افتراضنا أن ذلك، قد تم التغلب عليه ولو جزئيا، فما هي الوظيفة التي كانت توجهها إلى المساهمة في تحديث المغرب؟ [27]

الحق أن فرصة دخول المطبعة، كوسيلة للمساهمة في تحديث نظام المعرفة وما له من دور كبير في التحديث الشامل، قد كانت صفقة خاسرة، لم تستثمر فيما كان منتظرا منها. فمنذ أن تم طبع أول كتاب بها، "الشمائل المحمدية" للترمذي بمدينة مكناس سنة 1282هـ إلى آخر كتاب طبع بها، عندما أصبحت من تدبير السلطان عبد الحفيظ "شرح نظم الخريدة" في المنطق لأبي الفيض حمدون ابن الحاج الذي ألفه الطيب ابن كيران سنة 1329هـ. وباستثناء طبع كتاب واحد في العلوم الهندسية:

"تحرير أصول الهندسة لأقليدس" الذي ألفه محمد بن الحسن الطوسي، فإن كل ما طبع خلال هذه الفترة (1865-1909) -مع العلم أنه في هذا العمل قد تمت إعادة طبع الموجود من الكتب وليس إبداع أخرى جديدة- كان عبارة عن منشورات في العلوم الدينية والفقهية. [28]

ومع أن المشكل لا يكمن هنا تحديدا، خاصة أن المعني بذلك، هو المجتمع الإسلامي بالمغرب المعاصر، لأننا نعرف أن مخترع المطبعة الألماني يوحنا غوتنبرج كان أول ما دشن به مطبعته، كتاب التوراة، ونفس الشيء بالنسبة للبابا "ليون العاشر" الذي تولى طبع عدد من الكتب الدينية المسيحية عند تدشينه للمطبعة بالحروف العربية سنة 1515م. فالاقتصار على ذلك لدى المغاربة لم يكن يرافقه طبع الكتب العلمية مثلما كان يفعله العقل الديني النصراني بإيطاليا سنة 1593م الذي بادر إلى طبع كتابي: "القانون" و"النجاة" لابن سينا بعد ترجمتهما.

فالاهتمام بطبع المصادر الدينية، فضلا عن كونه قد يكون اختيارا من طرف المسؤولين المباشرين عن المطبعة وأهل العلم بمدينة فاس، فقد كان يتم بموافقة سلطانية [29] وهذا يفسر أن النظام المعرفي العام الذي كان يشكل العقلية المغربية سواء عند النخبة أو الدولة، هو نظام فقهي ينحو منحى التأصيل والتمكين لثقافة دينية، مقارنة بضعف الاهتمام بالمعارف الإنسانية التي لم تكن شروطها لحظات ظهور المطبعة، قد توفرت بعد بالمغرب نظرا لسياسة التمسك بالاحتراز الزائد والدفاع عن "دولة الهيبة" ضد كل انفتاح يدمج المغرب في عالمية التحديث.

فالاتجاه الذي سلكته المطبعة بالمغرب، لا علاقة له حقيقة باكتشاف الطبع على الحجر أو حتى الطبع الطوبغرافي فيما بعد. فظهور المطبعة كسبب لتأكيد وجود العقل المخترع غير المسلم، لم يكن بالنسبة للنخبة إلا فرصة لخدمة الموجود من المعارف

السابقة والحرص على حماية النظام المكون. فاكتشاف تقنية الطبع هو لتكثير الكتب الدينية ونشرها في "الأكناف والأطراف في بلاد المسلمين، وهو سلطنة للدولة، ورغم للكفار وجهاد عليهم (...) وهي مباركة إن طبعت في يد الإسلام، وإن طبعت في يد الكافر فلا بركة فيها" [30]

إن وجود جامعة عريقة بمدينة فاس، وهو المقر الرئيسي لاستقرار المطبعة كان طبيعيا أن يوجه نظام المعرفة مع ظهور المطبعة نحو نوع من النشر، هو الغالب في الإبداعات المعرفية لتلك المؤسسة التي كانت تحتاج إلى إصلاحات بنيوية عميقة في الإدارة وطرق تلقي المعارف كثيرا ما كان ينادي بها بعض السلاطين والعلماء اللامعين الذين كانت أصواتهم تؤول توا إلى الفشل. فالمراقبة الشديدة من طرف جامع القرويين وعلمائه على المطبعة الحجرية قد حد من نفس نشر معارف العصر. ومن الممكن أن يكون اشتراط الظهير العزيزي على الموظفين بالمطبعة عدم نشر أي كتاب إلا بعد إخبار القضاة "خشية أن يقدموا على طبع ما لا يأذن الشرع فيه"[31] قد فتح الباب لتأويل قصد السلطان أمام الفكر المحافظ الذي كان يتضايق إزاء اختراق النظام الجديد لرحاب الجامعة العتيقة. [32]

لقد كان وزير السلطان محمد الرابع بليمني يسهر شخصيا على رعاية مشروع المطبعة لدرجة أنه كان يعد النصوص قبل الطبع وأن ولي العهد مولاي الحسن كان مكلفا ببيع منشورات المطبعة بمراكش[33]. وهذا بقدر ما يؤكد رعاية الدولة للمشروع، بقدر ما يطرح عدة أسئلة عن نوع المنشورات ومدى مساهمتها في تحديث المغرب.

إن كتبا كانت مهمة خلال عصر كل من محمد الرابع والحسن الأول، غير أنها لم تحض بعناية الطبع والنشر، مثل كتاب الاستقصاء للناصري الذي لم يتم طبعه من بين سبع وعشرين مؤلفا لهذا العالم الكبير إلا في بداية القرن العشرين بالقاهرة، وكتاب

الجيش العرمرم للمؤرخ أكنسوس، هذا حين وقت ظهور المطبعة. أما إذا انحدرنا في اتجاه عصر السلطان عبد الرحمان ابن هشام، وهو العهد الذي بدأ فيه تقريبا، الكلام عن ثقافة الإصلاح نتيجة الاحتكاك المباشر بأوروبا، وما كان يرافق ذلك، في المجتمع من إثارة لمجموعة من المفاهيم ذات مضامين جديدة مثل: النظام والابتكار، فبإمكاننا الإشارة إلى بعض المؤلفات المهمة مثل: كتاب "كشف الغمة ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة" لمحمد بن عبد القادر الكردودي، ورحلة الصفار إلى باريس، وغيرها من التقاييد الفقهية والسفارية، التي كانت على قلتها، تهتم بأفكار التحديث وتنبئ بها الدولة والمجتمع، مع العلم أنها كانت حديثة النشأة، لكنها لم تطبع وتنشر. وتم الاتجاه إلى طبع كتب- على أهميتها- ألفت في القرن السابع عشر الميلادي. [34]

نعم إن الاهتمام بنشر مصادر المعرفة الدينية لدى السلاطين المغاربة قد كان تعبيرا عن أولويات المجتمع في التشريع للثقافة المحلية، ولم يكن دائما، تعبيرا عن الخلفيات السياسية في تدبير شؤون الدولة لدى هؤلاء. لذلك لما استمر الحسن الأول في نشر الكتب الدينية التي كانت تقررها جامعة القرويين- كما كان يفعل ذلك والده- لم يكن اختياره مثلا، طبع أول مصحف بالمغرب وكتاب "شرح محمد مرتضى الحسيني لإحياء علوم الدين" للغزالي، خدمة للسياسة الدينية للسلطان، كما يرى عبد الله العروي. [35] فإذا نحن استثنينا مبادرة طبع القرآن المجيد- وقد كان تعبيرا عن ثقافة مجتمع مسلم، و هذا أمر واضح لا يحتاج إلى مزيد- فإن طبع شرح الإحياء ليست له أية علاقة بالمذهب الفقهي الذي كانت عليه الدولة المغربية على عهد السلطان الحسن الأول، والذي كان مذهبا مالكيا سنيا وليس شافعيا، كما هو الجالي لدى فيلسوف الإسلام.

إن طبع "شرح الإحياء" بأمر من الحسن الأول كان بطلب من مفتي مكة المكرمة أحمد بن زيني دحلان الذي أراد الحصول على نسخة منه لطبعه بالمشرق. وإذا كنا نقتطف من إحدى عبارات الرسالة التي رد بها السلطان على رئيس العلماء أن المقصود من طبعه، كما يرى، الحسن الأول: هو "إيقاظ البواعث الوسنة". [36] فهذا ليس دليلا كافيا يحملنا على تفسير مبادرة السلطان بميولات شافعية. ولو كان الأمر كذلك، لما جاءت أغلب المطبوعات الحجرية التي ألفت في العصر تعبيرا بليغا عن المذهب المالكي. ويكفي أن نذكر هنا أنموذجا واحدا كان ينحو هذا المنحى في التأليف، علي بن محمد السوسي السملالي في كتابه "عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة".

نعم إن اصطفاء الحسن الأول لكتاب "شرح الإحياء" كي ينال شرف الطبع على الحجر- وإن كنا أسلفنا أن ذلك قد تم بإلحاح خارجي- يكون قد لفت انتباه الأستاذ العروي من وجهتين، إلى ذلك التفسير. وإذا كنا عند الوجه الأول، وهي كلمة "الإحياء" في حد ذاتها، وقد كان السلطان هنا موفقا في الاختيار بصرف النظر عن شافعية الكتاب، لأن كل حاكم يريد أن يزين ولايته بإحياء علوم الدين، فلا فائدة هنا في معاكسة وجهة نظر عبد الله العروي. أما الوجه الثاني في تفسيره عمل السلطان بالسياسة الدينية، فإذا كان القصد منه الإشارة إلى شافعية الحسن الأول أو تسييس نظام المعرفة الديني الذي يعد أحد أهم مكونات الهوية المغربية، فقد أشرنا سابقا إلى ما نعتبره كافيا في تفسير تهافت هذه الدعوة.

هذا كل ما استطاعت القيام به المطبعة الحجرية ما بين (1864-1907). فهل بقي من أمل في المطبعة السلكية للأخوين أرثور وفرج الله نمور اللبنانيين، في استدراك ما فات وإضافة ما لم يحصل في العهد الأول؟

إن ما كانت تراهن عليه المطبعة العربية السلكية المقيمة بطنجة من نشر الأفكار العلمية المساهمة في تحديث نظم الدولة والمجتمع، وهي تجربة أخرى على أرض المغرب، بصرف النظر عن هوية القائمين عليها، قد أطفأه الجهاز المخزني الحفيظي الذي أوحى إلى السلطان بإيقاف نشاط جمعية "الاتحاد والترقي"، وتفكيك المطبعة بذريعة أنها تنشر ما يمس سيادة المغرب ومقام السلطان. فكانت النتيجة اغتيال مشروع التحديث بالمغرب المعاصر مرتين، في ظرف زمني يقل عن عقدين. المتوقع من ظهور المطبعة الحجرية والسلكية أن تساهم فيه، مرة عقب هلاك الحسن الأول بسبب سياسة المخزني الكبير أحمد بن موسى (1894–1900)، وأخرى عقب تولي عبد الحفيظ مقاليد الحكم بسبب ثورة أعلنها في وجه أخيه كان الوضع المتردي للمغرب في غنى عنها.

حاصل القول إن مشروع المطبعة الحجرية والسلكية — وإن كانت رعايته في بداية الأمر رسمية– فالدولة المخزنية لم تستطع أن تجعل منه أحد أهم مكونات مشروع التحديث الذي أخذ يفرض نفسه على المغاربة منذ أول هزيمة لهم مع أوروبا سنة 1844م، بل كانت تنظر إليه، كباقي الاختراعات الأخرى الوافدة، بمثابة جهاز تقني يستفاد منه عند الحاجة والمناسبة [37] ليتعطل بعد ذلك، ويفرغ في سلة المهملات[38].لأن ما كان مطلوبا منه، وهو تشجيع نشر البحث العلمي الحقيقي، لم يحصل، وما كان له ليحصل، في غياب وجود جرأة مؤسسة وإرادة لا تعرفان التردد، وتقودان إلى الحسم في مقدمات التحديث، إعداد المجتمع والنخبة لتقبل تجديد نظم المعرفة والسياسة.

❑ ❑ ❑

هوامش

1- نسوق هنا نصا دالا للكاتب الوزير الحسن بوعشرين يصور فيه وضع المغرب على عهد محمد الرابع والحسن الأول، لقد "توالت على الدولة الدواهي والخطوب والهزائم والكروب، يشيب لها الغراب، واضطربت الدولة وافتقرت (...) ولحقها الوهن الفضاح، وكادت أن تلقي السلاح وتعترف بالعجز الصراح، وتحملت ديونا كثيرة أولا وثانيا وثالثا مع الفرنج والروم، وظهر عليها من الكآبة وسوء الأحوال ما هو شهير معلوم، وذهب ذلك المال شذر مضر، حتى لا خبر له ولا أثر." التنبيه المعرب عما عليه الآن حال المغرب، ص: 88. ولمزيد تفصيل ينظر في الدراسات التالية:

* A.Laroui : Les origines sociales et culturelles... p : (235-255).

* جرمان عياش: دراسات في تاريخ المغرب، ص: (79-119).

* حميد الصولبي: نظرية التحديث في الفكر المغربي (1844-1944) أطروحة دكتوراه الدولة 2004، ص: (21-50) كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.

2- انظر محمد الحجوي: الرحلة الأوروبية، ص: 172.

3- انظر محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث، ج1، ص: (261-262).

4- هذا ما يعبر عنه المنوني بأن ظروف إهداء المطبعة للسلطان محمد الرابع "لا تزال غامضة" وللمزيد من التأكيد ينظر في العقد الذي جرى تسجيله بين محمد الروداني والطبيع محمد القباني. المنوني، نفسه، ص:(297-298).

5- الجدير بالذكر أن محمد بن عبد الله الصفار قد رحل إلى باريس سنة (1845-1846) ضمن بعثة عبد القادر أشعاش في عهد السلطان عبد الرحمان بن هشام. وفي معرض حديثه عن مظاهر التحديث بهذه العاصمة، أشار إلى المطبعة "الإصطنبا" « Estampa » واعتبرها من أعاجيب الصنائع: "وأعجب ما رأينا عندهم من آلة الكتابة، نوع خاص يطبع لك الكتاب بأي خط شئت عربيا أو عجميا، مغربيا أو مشرقيا" انظر رحلة الصفار، ص: 209.

6- لقد كان الوزير إدريس العمراوي قد اطلع في خزانة محمد الرابع على كتاب يخبر بوجود المطبعة بأوروبا قبل معاينته لها بباريس على هامش رحلته سنة 1860. قال في مدحها: "وهذه الآلة التي اتخذوها للطبع هي في كل الأمور عامة النفع معينة على تكثير الكتب والعلوم (...) ونطلب الله بوجود أمير المؤمنين أن يكمل محاسن مغربنا بمثل هذه المطبعة (...) ويحيي به معالم الدين". الرحلة، ص: (79-80). إلا أن الرغبة الشديدة التي أبان عنها المسؤول المخزني في أمنيته دخول المطبعة للمغرب، لم تكن تنسجم تماما وموقفه العام من الاكتشافات التقنية لأوروبا التي اعتبرها من "زخارف الحياة الدنيا وبهرجتها وسرابها الزائل" الرحلة، ص: 92. هذا إذا كنا نعتبر أن موقفه من المطبعة كان حالة استثنائية في القبول بالتحديث الأوروبي، وهو الآخر لم يكن كذلك، بسبب النظرة القاصرة التي كانت تأخذ بظاهر التقنية الغربية ولا تدرك فكرها الإبداعي ومقدماته. لتوسيع النظر في هذا الجانب، انظر دراستنا: نظرية التحديث في الفكر المغربي (1844-1944) ص: (150-153). مرجع سابق.

7- انظر المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، ص: 261.

8- نعم لا ننكر أن لمفهوم الصدفة دورا في تقدم البحث العلمي الدقيق، كما لا نجحد أن للاكتشاف الذي يعقب السفر مكانة في نضج الفكر الإنساني. فالمشكل حقيقة، ليس في الاكتشاف بالصدفة، ولأوروبا القرن التاسع عشر باختراعاتها وتقدمها العلمي قد اكتشفت من طرف المغاربة عن طريق الصدفة منذ هزيمة إيسلي في 14 غشت 1844.

9- الطبع على الحجر "يتطلب لوحات حجرية خاصة للكتابة عليها، كما يتطلب جهازا للطبع هو المطبعة الحجرية وتبدأ العملية من الناسخ الذي يكتب ما يراد طبعه بحبر خاص، وعلى ورق خاص يضغط عليه، بعد كتابته، بين ورقتين نشاشتين مبتلتين" المنوني، نفسه، ص: 259. وانظر كذلك، عياش، نفسه، ص: 136.

10- ظهرت المطبعة بالحروف العربية بتركيا سنة 1716 وفي لبنان سنة 1583 وفي سوريا سنة 1706 وفي مصر سنة 1798 وفي الجزائر سنة 1847 وفي تونس سنة 1860. انظر:

* المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، ص: 258.

* إبراهيم حركات، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب... ج3، ص: 40.

11- عن عقد الاتفاق بينهما، انظر المنوني، نفسه، ص: (297-298).

12- انظر المنوني، نفسه، ص: (273-274).

13- انظر: جرمان عياش، نفسه، ص: (130-133).

* المنوني، نفسه، ص: 261.

* A. Laroui : Les origines..p : 202.

14- انظر عياش، نفسه، ص: 131.

15- نفسه، ص: (121-124).

16- انظر المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، ص: 259.

17- انظر عياش، دراسات في تاريخ المغرب، ص: 131.

18- انظر المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، ص: 257.

19- انظر عياش، دراسات في تاريخ المغرب، ص: 134.

20- نفسه، ص: 133.

21- الظهير العزيزي مؤرخ في 4 رمضان 1314. المنوني، نفسه، ص: (309-312).

22- يرى المنوني أن السلطان محمد الرابع بهذا العمل أراد الانفتاح على المطبعة بالحروف العربية. مظاهر يقظة المغرب الحديث، ص: 270.

23- في نص الإجازة لنطبيعين، يذكر عبد القادر الشفشاوني اسمين وهما: الطيب الأزرق ومحمد الهفروكي بدل اسم المكي العمراوي. وهذا إشكال، لأن المتعلم الأول الذي كان مقترحا لتدريب إلى جانب الطيب الأزرق على يد المصري محمد القباني، قبل المغادرة هو ابن الوزير المكي العمراوي وليس الهفروكي. إلا أن يكون المكي قد تخلى عن المهنة لأسباب غير واضحة، لتبقى الإشارة فقط إلى الأزرق والهفروكي اللذين تمكنا من إحسان الصناعة على يد الشفشاوني وتم اعترافهما أنهما لم يكونا يتقنان ذلك، على يد الطبيع المصري محمد القباني.

24- بالإضافة إلى السببين الأساسين: الأزمة المالية وعدم توفر أطر مغربية في هذه الصناعة تسد الفراغ. من الممكن أن نعتبر تحفظ علماء الدولة العثمانية على عهد السلطان أحمد الغازي على الإفادة من المطبعة بالحروف العربية التي ظهرت عندهم سنة 1138هـ، بحيث لم يقبلوا بذلك إلا بناء على فتوى عبد الله أفندي تجيز الاستعمال في حدود. والذي لم يكن يخلو تأثيره على بعض علماء المغرب، وما ألفه الفقيه محمد بن إبراهيم السباعي في رسالة يمدح فيها "القلم (ويحض) على الكتب الخطية والاعتناء بها، لكونها فيها البركة وعليها الاعتماد، والتحذير من الكتب المطبوعة، وبيان أنها سبب في تقليل الهمم وعدم حفظ العلم ونسيانه" سببا آخر في تراخي العزائم عن عدم التجاوب مع المطبعة. انظر:

* العباس بن إبراهيم السملالي: الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج7، ص: 202.

* المهدي الوزاني: المعيار الجديد، ج12، ص: (506-508).

* المنوني، نفسه، ص: 272.

25- يرى جرمان عياش أن الدولة المغربية باختيارها، ولو في بداية الطريق، الطبع على الحجر، قد كانت تسير في اتجاه مسدود. "فإذا كانت الطباعة العصرية قادرة وحدها بوجه أخص على ضمان نشر واسع وبتكاليف زهيدة، فلماذا تم اختيار طريقة طبع شاذة كالطبع على الحجر"؟ نفسه، ص: 142.

26- نشير إلى أن المطبعة الطبوغرافية « Typographique » لم تظهر بالمغرب إلا في عهد السلطان عبد الحفيظ الذي اشترى أدواتها من القاهرة سنة 1908، لكن لم يكن له الوقت الكافي لتشغيلها بجدية. انظر العروي: Les origines, p : 203. والجدير بالذكر هنا، أنه في الوقت الذي بدأت فيه دول عربية مثل مصر، التفكير في التخلي عن المطبعة الحجرية لصالح المطبعة الطبوغرافية، كان المغرب لا يزال يحتفظ في طبع معارفه على الحجر، الشيء الذي جعل أمثال محمد القباني-كما يرى عياش-: مغادرة بلاده في اتجاه المغرب طلبا للرزق لأن تقنية الطبع على الحجر التي تعلمها هناك لم تعد صالحة في بلاده. انظر دراسات في تاريخ المغرب، ص: 143.

27- هل نبادر إلى القول أن دخول المطبعة للمغرب لم تكن له أية فائدة في تحديث البلاد. ومع تسليمنا أن هذا لم يكن إلا جزء من سؤال كبير. لأن المغرب لم يكن له، في أغلب لحظات القرن التاسع عشر الميلادي موقف واضح من التحديث الأوروبي. لابد من الإشارة هنا إلى أن بلادا تنتقل في ظرف أقل من نصف قرن من مرحلة "الهيبة" إلى مرحلة "العجز والضعف" بسبب هزيمتين متتاليتين: إيسلي 1844 وتطوان 1860، قد كان له أثره البليغ في نفسية قادة الإصلاح، في ترتيب الأولويات الذي جرى النظر إليها بمنطق الدولة المخزنية، بحيث كانت الأسبقية للإصلاح العسكري. أما إصلاح نظام الذهنيات، ومن عناصره تحفيز العقل المخترع، فقد كان من اللاّمفكر فيه، وحتى عند الانتباه العابر إليه، لم يكن بأي ناضجا عند النخبة السياسية والعلمية التي كانت تتصور إمكانية تحقيقه في انعزال عن مقدماته.

28- انظر المنوني، نفسه، ص: (281-289).

29- الملاحظ أنه حتى عندما انتقلت المطبعة الحجرية من مؤسسة حكومية إلى ملك بني الأزرق، فقد كانت بعض منشوراتها تتم بأمر من السلطان المغربي. لذلك فمحمد الرابع يأمر مثلا، بطبع كتاب "الفتح الودودي على المكودي" لأحمد بن محمد السلمي المرادسي المعروف بابن الحاج سنة 1290ه. في حين أن الحسن الأول يأمر بطبع كتاب "إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين للغزالي" من تأليف محمد مرتضى الحسيني الزبيدي. بل الأكثر من هذا، أن السلطان عبد الحفيظ ينشئ مطبعة حجرية خاصة به ويأمر بطبع كثير من المؤلفات الدينية بها. انظر المنوني، نفسه، ص: (281-283-284-292).

30- انظر المهدي الوزاني: المعيار الجديد، ج12، ص: 508. ومما يؤكد، في تقديرنا، أن نشر مثل هذه المعارف الخاصة كان هو الهدف من الطبع، وليس تقنية الاختراع، في حد ذاتها، التي كانت تعكس فلسفة أخرى في العصر ظهرت بها أوروبا، أن طبع مثل هذه المصادر على الحجر لم يقتصر محليا على العلماء فحسب، بل إن ذلك كان يتم حتى خارج حدود الوطن، بمصر مثلا، حينما ظهرت بها المطبعة السلكية التي لم تظهر بالمغرب إلا سنة 1884 وتم بها طبع أول جريدة بالعربية "المغرب" سنة 1889. وهذا يفسر، مرة أخرى، أن مسألة الانفتاح على علوم العصر، لم تكن مشروطة بالسفر خارج الوطن، في اتجاه المشرق أو أوروبا، بل بإرادة تجديد نظم التفكير المغربي، الذي كان يصعب على النخبة آنذاك، لأسباب سياسية وفكرية، الإقدام عليه.

31- انظر نص الظهير، المنوني، نفسه، ص: 311.

32- مما يكاد ينبئ بذلك، في تقديرنا، أن أغلب ما طبع من المعارف لم يتجاوز حدود المعرفة المحلية التي كانت تحفظها المكتبات العريقة، سواء كانت من إنتاج المغاربة أو المشارقة. أما القيام باستيراد المعارف الإنسانية التي كانت أحد شروط الاندماج في البحث العلمي والاكتشاف المادي، والقيام بترجمتها وطبعها والإفادة منها في تحديث المغرب فيكاد يكون مفقودا في منشورات تلك المطبعة، على اختلاف الأطوار التي مرت منها.

33- انظر جرمان عياش، نفسه، ص: 139.

34- مثل: "شرح على مختصر سيدي خليل" لأبي عبد الله محمد بن علي المتوفى سنة 1689م. و"شرح على كتاب ابن عاصم للتاودي" لمحمد بن سودة المتوفى سنة 1666م. و "المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لميارة" من تأليف أبو عبد الله محمد بن محمد الفاسي المتوفى سنة 1661م.

35- Voir Laroui : Les origines, p : 203.

36- انظر نص جواب السلطان الحسن الأول عن رسالة العالم أحمد دحلان. المنوني، نفسه، ص: 304.

37- مما يفسر ذلك مثلا، أن استعادة المطبعة الحجرية حيويتها بعد توقفها سنة 1288هـ، لم يحصل إلا بعد إلحاح طلبة العلم بالقرويين. وأن طبع كتاب "إتحاف السادة المتقين" لم يتم إلا بعد طلب مفتي مكة أحمد دحلان، الشيء الذي جعل السلطان الحسن الأول يأمر الطبيعين: الطيب والعربي الأزرق بذلك، على أن يتم تمويل المشروع بشراكة بين أحباس القرويين وبيت المال. انظر العقد المنجز لذلك عند، المنوني، نفسه، ص: 305.

38- انظر الرسالة التي بعث بها الحسين بن محمد الدباغ إلى الحاجب أحمد بن موسى في شأن الإهمال الذي لحق بالمطبعة الحجرية وما ترتب عليه من مشاكل. المنوني، نفسه، ص: (299-300-301).

❑ ❑ ❑

مراجع

- محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث، جزءان، ط2، 1985، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء.

- إبراهيم حركات: التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرن ونصف قبل الحماية، الجزء الثالث، ط2، 1994 دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء.

- جرمان عياش: دراسات في تاريخ المغرب، ط1، 1986، الشركة المغربية للناشرين، الدار البيضاء.

- محمد ابن إدريس العمراوي: تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، تقديم وتعليق: زكي مبارك، ط1، 1989، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، الرباط.

- محمد بن عبد الله الصفار: رحلة إلى فرنسا. قام بتحقيقها: سوزان ميلار، وعرب الدراسة وشارك في التحقيق: خالد الصغير، ضمن عنوان: صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصفار إلى فرنسا (1845-1846) ط1، 1995، منشورات كلية الآداب، الرباط. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

- العباس بن إبراهيم السملالي: الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ط2، 1997، مراجعة عبد الوهاب ابن منصور، المطبعة الملكية، الرباط.

- المهدي الوزاني: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، ط2000، الجزء 12 تصحيح عمر بن عباد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.

- محمد بن الحسن الحجوي: الرحلة الأوروبية، منشورة ضمن كتاب سعيد بنسعيد العلوي: أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، ط1، 1995، منشورات كلية الآداب، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

- حميد الصولي: نظرية التحديث في الفكر المغربي (1844-1944)، أطروحة دكتوراه الدولة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.

-Abdallah Laroui : Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912 Edition centre culturel Arabe.

❑ ❑ ❑

مفهوم الإصلاح في الكتابة الصحفية
سعيد حجي نموذجا

نجاة المريني *

تحدث الكثيرون عن مفهوم الإصلاح ومساراته في المجالات المختلفة، باعتباره أسلوبا إجرائيا يسعى إلى التغيير، ومشروعا علميا يهدف إلى الإنقاذ في فترات الضعف والإندحار أو الزيغ والاستهتار، ولعله اتخذ منطلقات عديدة أرسى دعائمها مصلحون اختلفت مشاربهم وتوحدت رؤاهم، هدفهم إعادة البناء وفق قواعد متينة وبأساليب حديثة، تتيح للمجتمع التعبير عن كيانه بجرأة وشجاعة، ووضوح وريادة.

وإذا كان المستعمر قد تغيى تغريب المجتمع المغربي والاستيلاء على أرضه وأمواله، والحجز على أفكار أبنائه وأعلامه، فإنه لم يفلح في ذلك في أشد الفترات ضراوة، وأقساها صراعا، وانبرى أبناؤه للدفاع عن وطنهم وعقيدتهم ولغتهم بما أوتوه من قوة وجرأة وسلاح معرفي، لم ترهبهم سلطة، ولم تخذلهم عزيمة، فكانوا أمضى من سيف، وأرق من سهم، وأسرع من بين، كل في ميدانه، يقارع الحجة بالحجة، هدفه تحرير المجتمع من التبعية، بالتوعية والتعليم، والإرشاد والتوجيه.

ومن بين وسائل الإصلاح وأدوات التحرر النافذة النظر بعين فاحصة ناقدة، إلى الأدواء التي تنخر كيان المجتمع، وأخطرها الاستعمار والجمود، والإلحاح على تمثل أساليب

* أستاذة باحثة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

العلاج وأهمها الكتابة النقدية والتصوير الدقيق للأحوال المزرية التي يعيشها المجتمع، ولن يتم ذلك إلا عن طريق الصحافة الحرة « فهي التي تعبر عن آلام الطبقات الشعبية»[1].

كانت الصحافة إذن من بين المنابر الوطنية التي أرقت فكر سعيد حجي وفكر ثلة من الوطنيين، فأسسوا لجنة للمطالبة بالصحافة العربية في المغرب، تتكون من إبراهيم الكتاني، وسعيد حجي ومحمد اليزيدي سنة 1936، وكان الهدف "إيجاد صحافة مغربية، تعبر عن الرأي المغربي"، من خطبة لسعيد حجي[2].

وإذا كان الإصلاح يرتكز أساسا على وعي بخلل ذاتي حل بالمجتمع لأسباب مختلفة منها الأمية والجهل والتخلف، أو بخلل خارجي يكمن في استبداد المستعمر، فإن سلاح الدفاع عند سعيد حجي يتمثل في: الحرية، التعليم، العدالة، ومن ثم يمكن القول إنه كان ثوريا في فكره وروحه، داعيا إلى تكسير القيود بحرب المستعمر، وتلقين العلوم بحرب الجهل، ونشدان العدالة.

كان سعيد حجي منذ شبابه المبكر شغوفا بالكتابة الصحفية، فقد أصدر سنة 1927م مع بعض أصدقائه جريدة خطية سماها جريدة "الوداد"، وهي جريدة أسبوعية تتناول موضوعات علمية وثقافية وسياسية، وتنتقد طرق التعليم التقليدية العقيمة، وتهتم بقضايا الشباب والحركة الفكرية، وتدعو إلى الاهتمام باللغة العربية باعتبارها عنوان حضارة الأمة، دون إغفال اللغة الأجنبية، إذ دعا إلى وجوب امتلاك لسانين أو لغتين للاقتباس من أساليب البحث الحديث[3]، وعندما سافر إلى سوريا اشتغل بالتحرير في بعض الجرائد الوطنية، كما عمل مراسلا للعديد من الجرائد العربية، تتصدر مراسلاته قضايا الوطن والدفاع عن حقوقه المسلوبة، إذ الصحافة في منظوره المنفذ الأقوى والوسيلة الأنجع لتحرير البلاد من الاستعمار وتحرير العباد من الأمية والجهل.

إن الصحافة هي "الوسيلة الوحيدة لتعيش أمتنا تحت الشمس محافظة على وجودها، حريصة على حياتها، فبالصحافة وحدها ستنال أمتنا الخطوة الأولى في سبيل إزاحة هذا الستار الذي يحول بين أمتنا وبين النور "[4].

وفي سنة 1935، يقرر سعيد حجي إصدار مجلة ثقافية أدبية سماها "مراكش"، لكن الحكومة رفضت الترخيص له بذلك، فكتب احتجاجا إلى المقيم العام الفرنسي يندد بالمنع، وكان هذا المنع داعيا للمطالبة بحرية الصحافة باعتبارها تعبيرا عن الرأي العام المغربي وداعيا كذلك إلى وضع مشروع متكامل لفتح باب الصحافة بالمغرب.

وكانت موافقة السلطة الفرنسية على إصدار بعض الصحف مناسبة لسعيد حجي كي يصدر جريدته اليومية "المغرب" في شهر أبريل 1937، وبعد سنة أي في سنة 1938، سيصدر الملحق الثقافي للمغرب، بل أكثر من هذا، فللنجاح والاستمرارية سيعمل سعيد حجي على إنشاء مطبعة "المغرب" سنة 1936 وهي نواة مطبعة الأمنية فيما بعد، وسيجعل عليها مديرا هو الحاج بنسالم الصايغ الذي سيسهر على طبع الصحيفة وطبع بعض الكتب والمحاضرات فيما بعد، منها محاضرات الحجوي، والعدد الأول من سلسلة البدائع للأستاذ عبد الوهاب بن منصور عن " ابن الطيب العلمي"، وكتاب المعجب للمراكشي بتحقيق الأستاذ محمد الفاسي، إضافة إلى بعض المسامرات والمساجلات التي كان لا يخلو منها مجلس في المدينة.

وكان المؤمل أن يؤسس سعيد حجي "دار المغرب" اقتداء ب "دار الهلال" بالقاهرة، لكن القدر عاجله قبل أن يحقق أمله.

كانت الصحافة إذن الطريقة الأقرب إلى فكر حجي لإحداث الخلخلة في المجتمع المغربي وإصلاح مرافقه على اختلافها، ولن يتم ذلك إلا ببذل جهود جبارة تساعد

على النجاح في المهمة، فاستقطاب القراء وإقناعهم بالتغيير من خلال الموضوعات الصحفية يستدعي إيمانا بالعمل الصحفي وإدراكا لخطورته، وتصميما على ممارسته، بانتهاج خط إصلاحي يخدم الأمة ويهدف إلى تطورها، ومن ثم كانت كتاباته تصب في الموضوعات الآتية:

الحرية:

الحديث عن سعيد حجي الأديب والصحفي حديث متعدد الجوانب، أكثرها وضوحا وأقربها مسلكا أفكاره النيرة وآراؤه الصائبة في كتاباته الصحفية، فهو يدعو إلى تحرير الفكر والقلم، من ترسبات الماضي وجمود الحاضر، وإلى تطور الحياة الأدبية والثقافية انطلاقا من مجتمعه السلاوي وانتهاء بتطوير المجتمع المغربي.

وإذا كانت الكتابة بصفة عامة تهدف إلى تصوير المجتمع كما هو، وتتبع تطوره في حركيته وجموده، وفي معطياته العقدية والفكرية والعلمية، فإنها كانت عند سعيد حجي إضافة إلى هذا تسعى إلى الكشف عن المسكوت عنه وعن كوامن النفس في تجاربها المتعددة باعتباره تعبيرا عن المختزن في ذوات الآخرين، وإلى علاج الظواهر المرضية على اختلافها، بلغة راقية وتعبير فني جميل، يؤثر في القارئ ويمتص غضبه، ويدعو إلى التحرر مما يحيط به من مزالق ومخاطر كان لا يستطيع من قبل رفضها، كما أنها تسعى إلى تجذير الإيمان بالذات الفاعلة للتصحيح والتنوير، ومن ثم يجد سعيد حجي في الكتابة الصحفية وازعا ليحرر شخصه ويحرر مجتمعه ويحارب كل المعوقات التي تحول بينه وبين ممارسة حياته بحرية وانضباط، فيحارب الجمود وآليات التخلف والانحطاط، لبناء مجتمع فاعل يستمد حريته من حرية أبنائه، منبها إلى أن النجاح في بناء الشخصية المغربية كما يتصورها لن يتم إلا بتعامل الفكر مع الواقع برصانة وهدوء، وإن في ظروف شائكة، وبأدوات متواضعة لكنها فاعلة.

يؤرق فكره هاجس الحرية كمكون أساسي للإصلاح: للتخلص من مظاهر التخلف، ونشدان التطور بالخطو إلى الأمام وبناء المجتمع المتطلع إليه بثقة وإيمان.

يقول سعيد حجي:« والحرية التي نحن أحوج الأمم إليها لا تتصل بناحية واحدة من نواحي الحياة، بل ينبغي أن تشمل كثيرا من مرافقنا الاجتماعية وأنظمتنا السياسية وهيآتنا التعاونية، واتجاهاتنا الفكرية ومقاييسنا الفنية، فإن شبح الجمود والاستكانة يخيم بجناحيه في أية جهة نولي وجهنا إليها[5].

وعندما يتحدث سعيد حجي عن نقد الأوضاع، فإنه لا يرمي إلى الهدم كما قد يعتقد، ولعله أحس بذلك فقال: «يجب أن ندرك أن النقد عامل مهم في تكوين حضارة العصر، وأنه الطريقة الوحيدة للإصلاح، فلا نخشاه، بل يجب أن نرحب به، وأن نفسح له كل ميادينا ليلقي عليها شعاعه، وبذلك ندرك قيمة الحرية ونعرف خطورتها، فإن النقد إذا كان أساسا لكل إصلاح، فإنه لا يمكن أن يوجد ما دمنا نحول بيننا وبين الحرية»، ويضيف قائلا: « فإذا تعشقنا الحرية، فيجب أن نعود أنفسنا أولا عليها، ونقدر للنقد قيمته الحقيقية، ونعتبره الطريقة المؤدية إلى الإصلاح، والسبيل الممهد للحياة العصرية»[6].

ويقول عنها: «أهم ما ينبغي أن تتجه إليه الأنظار في الوسط المغربي وأن يعمل له بالجهود تلو الجهود نشر الحرية في التعبير ونقد ما في المجتمع المغربي من صور بالية ومظاهر جامدة،.. وعلى الصحافة أن تفسح مجالها لنقد مظاهر الوسط الخاملة وتزييف هذه الصور السطحية»[7].

انتقاد طرق التعليم العقيمة، والعمل على إصلاح مناهج التعليم وأساليبه ونظام امتحاناته:

كان سعيد حجي يصرخ بصوته في كل المناسبات والتجمعات، وبقلمه في كتاباته الصحفية والأدبية داعيا إلى التغيير وإلى الإصلاح وإلى التحرر من الركود والجمود، والعمل من أجل الارتقاء والنماء.

إن الكتابة الصحفية أداة فعالة لانتقاد طرق التعليم العقيمة وأساليبه العتيقة التي تعتمد التلقين والحفظ، ويقول في مذكرة له: «إنني في هذه المدة-أي مدة قضاء سنتين في الكُتاب- لم أحصل على طائل في القراءة أو الحفظ، وما ذاك سوى ناتج عن قبح التعليم في تلك المكاتب»[8].

وتبعا لهذا يشير أبو بكر القادري في مؤلفه عن سعيد حجي[9] إلى أنه، «كان يتطلع إلى أساليب جديدة، وطرق عصرية في وسائل التربية، تعود عليه وعلى جيله بالخير العميم»، ولم يكن الانتقاد كلاما بل سيعمل حجي مع بعض أصدقائه على إنشاء جمعية تهدف إلى تنظيم مطالعات ودروس لأعضائها، وتجري امتحانات على المنضوين تحت لوائها، فأسست لجنة من أفرادها تدعى لجنة التدريس والقراءة، وهذه اللجنة هي التي تشرف على تنظيم الامتحانات، وهي التي تعطي شهادات النجاح، والغريب أن هذه اللجنة تعطي لنفسها الصلاحية والمشروعية في إعطاء الشهادات[10].

ولعل تذمره من أوضاع التعليم ألح عليه في التنديد بذلك، يقول: «البون شاسع بين مدنية العصر، والحياة التي نحياها، فبينما مدنية العصر تمثل النشاط، نمثل الخمول، وبينما مدنية العصر تتكيف مع المعرفة الحق في جميع ميادين الحياة، إذ الجهالة تخيم من جميع نواحينا، وبينما المدنية العصرية، تعلمك أن تعيش للمجموع، إذا نحن لا نرعى إلا مصالحنا الشخصية، ويعلن كل واحد منا في كل مناسبة: بعدي الطوفان[11]».

اهتم سعيد حجي بالدعوة إلى إصلاح التعليم وتطويره، منبها إلى مواقع الخلل ووجوب إصلاحه في كتاباته ومحاضراته، ويرى أن الوسائل تكمن في:

-تكوين الأساتذة تكوينا تربويا صحيحا

-تغيير أساليب التعليم المعتمد على الحفظ والتلقين، بأساليب تعتمد التفكير والفهم، وتعنى بالتلاميذ ومهاراتهم ومداركهم.

-مراجعة البرامج والمقررات الدراسية، فلا يجب أن تقتصر على علوم الدين والنحو واللغة، وإنما الإقبال على سائر العلوم الأدبية والعلمية والتقنية، والانفتاح على اللغة الأجنبية.

-إصلاح برامج الدراسة في جامعة القرويين وتطوير نظام الامتحانات

-الاهتمام بالبعثات العلمية إلى المشرق والمغرب للاستفادة من علومها وعوامل نهضتها وأسباب ارتقائها، يقول: «أرسلوا التلاميذ المغاربة إلى الخارج كما ترسل كل أمة تلامذتها إلى أمة أخرى، فبذلك وحده يمكننا أن نتفاءل بالخطة التعليمية، وبذلك وحده ينتج التعليم بالمغرب.» جريدة المغرب، العدد 18/مايو 1937.

-الدعوة إلى تعليم الفتاة وتكوينها والتحاقها بالمدارس، ويقول في تقرير رفعه إلى مؤتمر طلبة شمال إفريقيا حول تعليم المرأة: «لنطالب بتأسيس مدارس الفتيات ولننشئ دعاية واسعة النطاق لذلك، ولنوضح ما فيه من فوائد جلية، وما في حالتنا هذه من أضرار جسيمة لكي يختمر هذا الرأي السديد وينضج في وقت قريب يمكننا فيه أن نستدرك كثيرا هذا السبات العميق[12]».

-نشدان العدالة:

يرى سعيد حجي أن المجتمع المغربي يعاني من كبوات تشل حركيته وتطوره، وأن التغيير المنشود لن يتم إلا بجرأة المفكر والمصلح والكاتب، وكانت المقالة السياسية

والاجتماعية من الأدوات الإجرائية التي يرى إيجابية أدوارها في حرب الجمود والاستعباد وفي تغيير تفكير العقليات المستبدة، يقول: «العدالة أقدس ما يجب أن تهتم به الحكومات، فإذا عدمت العدالة اختلط كل شيء، وتدحرجت شؤون الأمة في هاوية سحيقة، والعدالة في المغرب لم يهتم بها إلا اهتماما سطحيا لا يغني عن الإصلاح المنشود في شيء من الأشياء، فأصرح عبارة توصف بها العدلية المغربية أن لا عدل بها»[13].

ولن يتأتى إصلاح العدلية المغربية إلا عن طريق فضح أساليب الاستبداد المتنوعة، سواء تعلق الأمر بالمستعمر في المحاكم المدنية/المخزنية، أو بالسلطة المغربية ممثلة المحاكم الشرعية، فالمواطن المغربي يعيش في ظلم وهوان، يستبد به وبحريته وبلده وأمواله وخيراته، المستعمر والباشا والقائد، يسجن دون أي سبب، يحاكم دون أي مبرر شرعي يدعو إلى محاكمته، فوضى عارمة يعيشها المجتمع تساهم في ضياع الشعب المغربي ومصادرة كرامته وخيراته.

يقول سعيد حجي: «إن البلاد المغربية طالبت وتطالب دائما بأن يدرس إصلاح العدلية على بساط جديدة لا يراعي مصلحة إلا مصلحة تكوين عدل بين المغاربة، فالمحاولات التي بذلت في هذا السبيل لم تكن ذات قيمة كبرى، ولقد حان الوقت لكي تدرس مشكلة العدلية المغربية درسا جديدا يقوم به ذوو الخبرة والاقتدار من الذين أتيح لهم أن يلموا بالشؤون القضائية لدى الأمم الإسلامية ولدى الأمم المعاصرة التي بلغت فيها العدالة أسمى الرتب»[14].

لقد كان سعيد حجي جريئا في مقالاته النارية في الموضوع، فهو ينبه إلى المعاملة المتناقضة للدولة مع الناس، فالأغنياء يزدادون غنى والفقراء يزدادون فقرا، والثروات توزع توزيعا غير عادل بين الناس، والجهات المسؤولة (يقصد وزارة الأحباس)

«تصدر منشورا يحرم هذا الصنيع، ولكن نرى منشورها كتب على ورق ووزع على نظارات و كفى»[15].

يتضح من هذا المقطع المقتطف من مقال له حول جشع الأغنياء وتعدد الوظائف أن كتاباته في الموضوع وفي غيره من الموضوعات كانت تدعو إلى إصلاح الجهاز القضائي وإلى مراقبة تصرفات القضاة، وإلى عقاب أمثال هؤلاء المستبدين بالسلطة والمتصرفين في أموال الشعب بدون وازع خلقي يحفظ للمواطن كرامته ويحقق للمغرب قفزة نحو الاستقلال المنشود والتطور الذي يتطلع إليه الخلص من أبنائه.

كان سعيد حجي يسعى في كتاباته ومحاضراته وصرخاته إلى إشعال فتيل الثورة الفكرية والاجتماعية والسياسية في نفوس الشباب وغيره من المواطنين، وإلى لفت انتباه المستعمر الذي يستبد بإدارة شؤون البلاد إلى وجوب الرحيل منددا بما ألحقه من أضرار بالمغرب.

يلخص كل ذلك في قوله: «إن المخلصين لقضية المغرب لا يطلبون إلا نشر التعليم سواء بواسطة الحكومة أو بواسطة المثقفين ولا يودون إلا صحافة حرة تعبر عن آلام الطبقات الشعبية، ولا يبرعون إلا في تطوير العدالة لتصبح مناسبة لروح العصر ولا يرجون إلا السماح لهم بتأسيس جمعيات لخلق روح التعاون وبث فكرة التعاضد بين الطبقات...، كما نسعى إلى أن نأخذ نصيبنا من التحرر السياسي والاجتماعي والاقتصادي، نصيبنا من هذا الهواء العليل الذي يسري في الجسم فإذا هو حي نشيط، ومن ثم فالحرية السياسية هي مصدر الحريات الأخرى[16]».

هذه باختصار شديد آراء سعيد حجي ونظرياته في إصلاح شؤون البلاد وتطور أنظمتها السياسية والاجتماعية والثقافية، من خلال كتاباته الصحفية ومن خلال إنشائه في فترة متقدمة لجريدة "المغرب" ولملحقها الثقافي في مدينة سلا، ولإنجاح هذه الجريدة

وملحقها لم يتردد في إنشاء مطبعة وطنية سماها "مطبعة المغرب" بمدينة سلا كي تكون أفكاره ورؤاه عملية أكثر منها نظرية، ولضمان أداء الرسالة التي جند قواه لأدائها، وعمل على الإشراف عليها بنفسه.

وإذا كان لفظ الإصلاح يطلق على الاتجاهات الفكرية والحركات السياسية والاجتماعية التي تهدف إلى خلخلة الأوضاع وتغييرها، فإن سعيد حجي كان خير ممثل للحركة الإصلاحية في القرن العشرين، كان ثوريا في فكره وروحه، وأكد أكثر من مرة أن الوعي بالخلل الذي يعاني منه المجتمع المغربي هو سبيل الإصلاح، وأن انتقاد الأوضاع هو إعادة التفكير في هويتنا لتغيير العقليات وتكسير القيود، وحرب المستعمر، وأن الإسهام في البناء لن يتم إلا عن طريق التغيير والتصحيح، لقد كان سعيد حجي صاحب رسالة واضحة في كتاباته لتحرير المجتمع وتطوره، وللاستفادة من الحضارة الغربية في إيجابياتها تبعا لاحتياجات المجتمع المغربي، وكان قلمه الملتهب وسيلته لتشخيص الداء واقتراح الدواء، بتصوير الأزمة والمشكلة وطرح البديل أو الحل الملائم بوضع أسس جديدة لبناء مغرب ينتظم في ثلاثيته: الحرية والتعليم والعدالة.

❐ ❐ ❐

هوامش

1- سعيد حجي: "دراسة عن حياته ونشاطه الثقافي والسياسي "لأبي بكر القادري. ج 136/1.
2- نفسه 31/1
3- نفسه 30/2
4- نفسه 31/1
5- نفسه 123/2
6- نفسه 124/2

7- نفسه 79/2

8- نفسه 8/1

9- نفسه 11/1

10- نفسه 11/1

11- نفسه 21/1

12- نفسه 132/1

13- نفسه 179/2

14- نفسه 198/2

15- نفسه 207/2

16- نفسه 136/2، 139

❑ ❑ ❑

في هوية القراءة

وفاء سلاوي*

إن وجود القراءة بمستوياتها،العمودية والافقية،ضمن حلقة التلقي في علاقته بالتأويل هي علاقة تلازم، أيا كان نوعها، تحمل معاني ودلالات تتغير بتغير المتلقي والسياق التاريخي، وتؤول بأشكال متعددة وأحيانا متناقضة تبعا لقصد المتلقي وغايته التي تنسجم مع رؤاه وتصوراته وأيضا مصلحته.

وتطرح مقاربة خطاب المحاكمات الأدبية، على مستوى التلقي والتأويل، ضرورة البحث في طبيعة النص، ثم مستويات القارئ وخصوصيته وآليات تأويله والاستراتيجيات التي ينطلق منها.

وتبرز أهمية دراسة القراءة و التلقي في خطاب المحاكمة من خلال مكانتهما في الوشاية بالكاتب والطعن في الخطاب وتعريضهما للمساءلة القضائية.

كما تساهم المرجعيات الاجتماعية والسياسية والدينية المرتبطة بالقارئ وموسوعته العلمية والمعرفية بطبيعة النص، في تشكيل قراءة نوعية، تنطلق غالبا من استراتيجية التحريم والتكفير والمصادرة بسبب الإمكانات المفتوحة في القراءة وفي صيرورتها.

* أستاذة باحثة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

بذلك تعد كل التأويلات المخالفة للمعطيات التخييلية والمعرفية التي تقدمها النصوص الأدبية والتصورات المرتبطة بما هو فكري، مغرضة مفروضة عليه بفعل معطيات خارجية أكثر مما هي مستنبطة من خصوصية بنائه الداخلي.

من هذا المنطلق يمكن الكشف عن الخلفيات المكونة لذخيرة القارئ والمساهمة في تشكيل خطاب الوشاية والمحاكمة، إضافة إلى البحث في المكونات النصية للخطاب المتهم من حيث بناؤه وسياقه ولغته -علما بأن متلقي النص متعدد وكذا القراءات- ولا يوجد نموذج فريد من شكل القارئ المفترض أو القراءة الواحدة

و يشكل التأويل العنصر الحاسم في القراءة وفي العملية الفكرية والذهنية التي تنشأ عن عملية التفاعل الثنائي بين النص والقارئ، ذلك أن التأويل في مراحل المحاكمة الأدبية، كما يمارسها المبلغ والمحقق والمرافع والقاضي من خلال الإجراءات القانونية، هو عملية تنظيمية وتوجيهية، تطلق الأحكام والتقييمات على النصوص الفكرية والأدبية في شكل خطابات قانونية أو توجيهات وانتقادات هي عبارة عن اتهامات تجريمية، تكفيرية تدين الكاتب وتصادر كتابته.

وإذا كانت العملية التأويلية تنشأ من المعطى الطبيعي للتفاعل والتواصل بين الذات والموضوع، فإن النص الأدبي والفكري يطرح آليات التأويل أمام البحث والمساءلة، هل ينشأ هذا التأويل عن قراءة موضوعية وعلمية أم من تجربة شخصية تحتمي بإيديولوجياتها واتجاهاتها السياسية والدينية ؟

تطرح إشكالية التأويل نفسها بحدة أثناء قراءة نص فكري نقدي، يعيد قراءة النص الديني ضمن شروط منهجية معاصرة، مرتبطة بالمرجعيات والمعطيات المتعلقة

بالنص المقروء وبالخلفيات والمنطلقات الذاتية أثناء القراءة محددة بشكل من الأشكال طرق القراءة وكيفية التلقي ثم انعكاسها على آلية التأويل.

وتثير قضية محاكمة نصر حامد أبو زيد مستوى تعدد القراءات واختلاف التأويلات بين نصوص الاتهام ومذكرات الدفاع وحكم المحكمة.

ولعل قرار الاتهام وتأثيره على شخصيات قانونية كالنائب العام والقاضي، يوضح أهمية الموضوع كقراءة وتأويل لنص فكري أثار الرأي بردود أفعال مختلفة منها: مذكرات الدفاع وحكم المحكمة الابتدائية والاستئنافية والنقض، إضافة إلى ردود أفعال النخبة المثقفة ووسائل الإعلام والصحافة.

كما يظهر الجانب الأكثر أهمية في المحاكمة الفكرية، وهو تأثير قراءة ذات مرجعيات دينية وفكرية خاصة مع (عبد الصبور شاهين)، فهي لا تحتمي بمنهجية علمية ملائمة للنص المقروء، وقدرتها على تحويل نص فكري إلى ساحة القضاء وتعريضه لقراءة قانونية تختلف أدواتها وآلياتها في تقييم وتفسير وتأويل النصوص الفكرية تأويلا سليما، ومنسجما.

إن تعريض نص حامد أبو زيد للمحاكمة اعتمد على قيمة الشخص المتهم عبد الصبور شاهين[1] ومكانته العلمية والدينية في المجتمع والأوساط الدينية باعتبار قدرته على تقييم النصوص التي تتعرض بالنقد والبحث في المجال الديني.

وهو ما يطرح مجموعة من الأسئلة المؤطرة لقراءة نص الاتهام ونص الحكم، إلى أي مدى تعتبر قراءة ذاتية لنص نقدي وفكري أرضية لإتهام ومقاضاة الكاتب وتكفيره؟

وبالعودة إلى جوهر القضية المثارة، قام نصر حامد أبو زيد، بنشر كتب وأبحاث ومقالات فكرية ونقدية، تناقش الأفكار والقراءات التي تطرقت للموروث الديني واعتبرت مقدسة وثابتة على مستوى المقدمات والنتائج في فترات تاريخية سابقة.

غير أن كتاباته[2] تعرضت لقراءات مختلفة أهمها قراءات بعض علماء الأزهر[3] وبعض زملائه بالجامعة، اعتبرت حسب تقاريرهم أن ما يكتبه، خصوصا في كتب محددة، هو كفر يخرجه عن الإسلام، مما يعتبر معه مرتدا ويتحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة وهو ما استقر عليه القضاء.

وتوجت الاتهامات الموجهة إليه بعريضة دعوى تتهمه بالعداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، وأنه يحمل هذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، وأن الإسلام دين عربي وأن القرآن أسطورة بانتمائه إلى المصدر الغيبي[4].

1- **نص الاتهام ومذكرة الدفاع:** أصدرت محكمة النقض حكمها في قضية تكفير نصر حامد أبو زيد والحكم عليه بالردة بناء على تأويلات نصوص الاتهام الموجهة إليه.

لذلك تعرضت مذكرة الدفاع لإعادة قراءة المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد في ضوء تأويلات النص المتهم والأحكام المرفوعة ضده، والتي تطورت عنها دعاوي التكفير والردة ثم الحسبة وقد قضت بالتفريق بين الزوجين.

وتتميز قراءة المذكرة بخاصيتين اثنتين:

- **الخاصية الأولى:** مبدأ التصحيح، ذلك أنها قراءة تصحيحية توجيهية تنتقد المنهج المتبع في الاتهام الذي تقدمت به الجهات الداعية إلى تكفير حامد أبو زيد.

- **الخاصية الثانية:** مبدأ الكشف، وهو البحث من أجل تبيان أن نص الاتهام مبني على الجهل وعدم الإلمام بعلوم النص والخطاب والمناهج التي اعتمدها أبو زيد في كتابه "نقد الخطاب الديني".

من تم، فإن قراءة مذكرة الدفاع تقوم على تفسير تأويلي لقرارات الاتهام القائمة على التفكيك والتجزئ وإهمال السياق العام للأفكار والجمل، كما تحدد المذكرة عناصر الاتهام في ما يلي:

- التحرر من سلطة النصوص الدينية؛
- التحقير والاستهزاء بالنصوص؛
- نقد كتاب الإمام الشافعي؛
- القول بأسطورة القرآن، إضافة إلى قراءة القرآن والنص الثانوي ثم مفهوم الحاكمية.

وقد حاولت مذكرة الدفاع إعادة قراءة نصوص الاتهام من منظورين مختلفين، أولهما يتصل بربط كتابات نصر حامد أبو زيد بسياقها الفكري الثقافي العام انطلاقا من المشروع الفكري للكاتب، ثانيهما تفكيك نصوص الاتهام والدعاوي المشككة في كتابات (نصر حامد أبو زيد).

وتحدد المذكرة بمجموع ردودها بخصوص الاتهامات الموجهة لكتابات أبو زيد مفككة ملامحها الكبرى انطلاقا من البعد النفسي، فالمذكرة على سبيل التشبيه- وكما

جاء في سياق آخر- تتضمن قراءات أشبه ب "عصابية تندفع منجذبة إلى النص والانغمار في التباساته وأخرى انفصامية تنتج نصا استيهاميا على هامش النص [5].

وتأسيسا على هذا، فإن الاتهام الذي سلكته قراءة عبد الصبور شاهين متصلة ومرتبطة باستراتيجيته وبأفق انتظاره وأهدافه من القراءة ثم بمرجعياته الدينية الأزهرية.

وقد انحصر نموذج قراءة عبد الصبور في عملية فهم أسلوبي، اعتمد تجزئ واقتطاع جمل وفقرات من سياقها، الشيء الذي وسم التأويل بالتذوق والانفعال، وهو ما أفقد الاتهامات مشروعيتها المعرفية، في حين يطغى عليها التفسير الأيديولوجي حينما يستشهد بالعبارات الأخيرة من كتاب (نقد الخطاب الديني) مركزا على كونه يتضمن نبذ نصوص الإسلام والتحرر منها. ثم يتساءل مستنكرا:"ماذا يريد للأمة بعد أن ألقى بالقرآن والسنة جانبا "[6].

إن العبارات التي استشهد بها من كتاب نصر حامد أبو زيد منتزعة من سياقها انتزاعا كاملا أصبحت معه فاقدة لمعناها ولدلالتها. ومن هنا أمكن للدكتور عبد الصبور شاهين أن يسقط عليها المعنى الاتهامي المفضي إلى التكفير.

ومن بين ما جاء في عبارات اتهامه، كما ورد ذلك في تقريره: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من سلطة تعيق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان"[7].

إن قراءة عبد الصبور شاهين اعتمدت على تفسير وفهم خاطئين لمعنى سلطة النصوص (نصوص القرآن والسنة)، إذ أن سياق الجملة يكشف المقصود بالنصوص التي يجب التحرر منها: النصوص الشارحة التي حللها الكاتب على طول صفحاته، وهي دعوة للتحرر من سلطة نصوص شارحة، تتضمن دعوة إلى تحرير العقل من

الخرافات والشروحات التي ألحقت بالنصوص الأساسية (القرآن والسنة) وجعلها تتجادل في مجال العلوم الطبيعية والواقع الاجتماعي والإنساني، وهي دعوة لا تقوم على إلغاء الدين أو نصوصه، ولكنها تقوم على فهم النصوص الدينية فهما علميا.

وقد علق أبو زيد على الاتهامات التي نسبت إليه بأنها تقوم على فهم خاطئ وآليات تأويلية لا تعتمد على منهج علمي فكان مقاله تفسيرا لطبيعة قراءة الاتهام، حيث يقول: "وليت التقرير الذي اعتمد عليه ذلك القرار كان تقريرا علميا أكاديميا، يناقش منهج الباحث ويحلل أدواته وإجراءاته العلمية، بل كان باختصار فتوى تكفير لا سند لها سوى آراء كاتبه التي هي محض آراء بشرية وليست دينا (...) لقد تم تجريم الفكر بفكر آخر، وسمح البعض لنفسه أن يعتبر رأيه دينا يجب اعتماده"[8].

في حين ارتبطت مذكرة الدفاع التي جاءت بعد نصوص الاتهام، بمستويات في القراءة مشكلة بذلك علاقة نقدية مع نصي الاتهام والموضوع.

مثلما ترمي قراءة الدفاع إيجاد منهج مقنع ومنتج لمعرفة لا تتناقض فيها المقدمات مع النتائج، ولا يختل فيها الفعل الوصفي إزاء فعل التأويل بل يخدمه ويعطيه وسائل الإثبات والإقناع.

وبذلك تشكل القراءة نقدا جدليا يقيم علاقة بين القراءة الأصلية الصحيحة للنص، والقراءة التقييمية لخطاب الاتهام لإنتاج معرفة مؤسسة على مقاربة جديدة وتأويل يستند على آليات وقواعد منهجية.

ولعل عملية التغيير والتصحيح في قراءة مذكرة الدفاع ذات المنحى القانوني والفقهي هي قراءة قائمة على خمسة مبادئ نقدية حصرها أحد النقاد في مجال النقد الأدبي في مبادئ الاحتمال والنسبية والتعدد والتفاعل والدينامية[10].

وبخصوص مبدأ الاحتمال والنسبية فالمقصود هو كل قراءة تمنع نفسها من قول الحقيقة كاملة أو الحكم بفساد قراءات أخرى، ذلك أن أفقها ممكن باستمرار ويمكن أن تحدث فيه أكثر من قراءة لنص واحد.

في حين أن مبادئ التعدد والتفاعل والدينامية لا يمكن أن توصف بأنها فعل وصفي أو معياري أو نقد تقويمي، وإنما هي عمل تأويلي هيرمينوطيقي يؤسس لفهم الأدب، ويبحث عن مكان غير محدد أنطولوجيا لكونه فضاء للقراءة فقط[11].

هذا الفضاء قائم على الفهم والتفسير من خلال قراءة تفكيكية وتشريح التركيب، ثم تركيب النص ضمن سياقه عبر البحث عن مجاهيل النص واكتشاف ثناياه والبحث عن الخلفيات والعناصر ذات الدور الوظيفي.

إذا فآليات القراءة كما جاءت في مذكرة الدفاع ترسم أسئلتها ورؤيتها من خلال:

- قراءة وبناء وإنتاج معرفة جديدة.
- البحث عن رؤية واكتشاف منظوراتها.
- الانقطاع عن الموضوع السابق.
- الانطلاق من أسس واستراتيجية جديدة.

إن هذه القراءة بهذا المعنى هي نشاط منتج لمعرفة جديدة. تبغي تصحيح سلبية بعض الاجتهادات، وتستنطق الخلفيات المتحكمة في تأويل النص المتهم والنص المتهم، الشيء الذي يجعلها قراءة مزدوجة النشاط.

2-نص الحكم بين التأويل والتقرير: يمثل نص الحكم الصادر في قضية نصر حامد أبو زيد خلاصة ملف متكامل من القراءات والخطابات المختلفة لنصوص الإتهام ونصوص الدفاع حول كتابات المؤلف بشكل عام، وما يتعلق بها من تصوره حول

الفكر الديني. ويعتبر نص الحكم، بدوره، قراءة تحتكم شكلا إلى ضوابط شكلية، ومضمونا إلى كافة المعطيات المضمنة في الملف، حيث يشكل نص الحكم رؤية تركيبية ثم تأويلا مرتبطا بالفصول القانونية وأخيرا الحكم الذي أفضى إليه هذا البناء.

وقد توج نص الحكم منطوقه القانوني بتأييد صك الاتهام والقول بالكفر والردة في حق الكــاتب حسب قانون الحسبة التي قدمها الاتهام في مواجهة كتابات نصر حامد أبو زيد، وهو ما يطرح التساؤل حول حقيقة تطبيق قانون الحريات العامة التي تنص على حرية التعبير والرأي والنقد والاجتهاد في جميع المجالات المعرفية والعلمية.

إضافة إلى مساءلة الخطاب القانوني عن وجود نص تجريمي صريح يكفر المفكر ويصدر ضده حكما بالردة، وما علاقة حرية التعبير بقانون الحسبة في القانون المصري بصياغته القديمة ؟

خلف تعدد الخطابات والنصوص في ملف محاكمة أبو زيد في كافة الأطوار والدرجات تعددا في التأويل والقراءات، خصوصا الأحكام الصادرة ابتدائيا واستئنافيا وفي درجة النقض، وبذلك فإن الحكم الابتدائي[12] تضمن إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه عن الإسلام، وهو تأويل مبني على عدم كفاية الأدلة وعدم اقتناعها بتأويلات نصوص الاتهام فطلبت مزيدا من التحقيق.

وقد أثبتت المحكمة عدم اختصاصها ولائيا بالحكم على صحة إسلام مواطن أو ردته، والبحث في عقيدته استنادا إلى ما يوجه إليه من اتهام، كما أشارت أن دعوى الحسبة غير قائمة على سند قانوني وذلك أنه " لا يقبل أي طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون..." [13] والمصلحة المباشرة هي جوهر الدعوى، في حين أن دعوى الحسبة لم تقم على مصلحة مباشرة " إذا لم يدع رافعوها أن لهم في رفعها مصلحة مباشرة وقائمة يقرها القانون"[14].

غير أن محكمة الاستئناف[15] اعتمدت في حيثيات حكمها على الأفكار والمعاني التي اتهم بها المؤلف وهي تأويلات تقارير الاتهام التي أيدتها، وبالتالي حكمت بقبول الاستئناف وإلغاء الحكم المستأنف وبالتفريق بين المستأنف ضده والمستأنف ضدها.

وبذلك تكون محكمة الدرجة الثانية قد أيدت صفة الارتداد والكفر مستندة إلى أن المستأنف ضده (الكاتب) أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية يعلم مدلول كل كلمة كتبها وكل سطر خطه وما تعنيه هذه الكلمات وما تدل عليه، وأنه عند ظهور الألفاظ فلا حاجة إلى نية، كما اتهمت الكاتب بنشر تلك الأفكار بين الطلبة من خلال مهنة التدريس.

في حين أيدت محكمة النقض(5 غشت 1996) حيثيات تقارير الاتهام والحكم الاستئنافي مؤكدة على التأويلات التي قرئت بها نصوص ومعاني أبو زيد، إذ اعتبرت المحكمة كلامه موجبا لإصدارها قرارا بارتداد الرجل عن دين الإسلام[16].

ويشير الدكتور سيد محمود القمني أن حكم النقض كان آخر السلسلة الطويلة للوصول إلى الهدف، إذ كان لابد من إدانة أبو زيد وتكفيره والتآزر مع فتاوي "فقهاء" بتصفية كل الإرث العقلاني عبر ممارسة القمع الفكري والاغتيال الوحشي لرموزه ومنتجيه.

وقد استندت حيثيات الحكم على كون أبو زيد قال في أعماله قولا خطرا وهو " أن هناك معركة تقودها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والمعاني الحرفية للنصوص الدينية"، وتعقب المحكمة بقولها " (...) وهذا من الكفر الصريح (....) والأساطير معناها الأباطيل (..) وهو ما نعت به الطاعن الدين والنصوص الدينية زاعما أنهما ينطويان على أساطير"[17].

كما بنت حكمها النهائي في هذه القضية الفكرية باعتمادها إسقاطات مجحفة وتأويلات لأفكار وفقرات ما نشره الكاتب بالاستناد على منهجية التجزئ والاقتطاع وإغفال السياق العام وأحادية التفسير، ومن بين ما ارتكزت عليه في حكمها الوقوف طويلا على معنى الأسطورة حسبما فسرها بالأباطيل[18]، مجتزأة المعنى من سياقه العام بخلاف المعنى الذي ورد لدى أبو زيد في كتابه (مفهوم النص) وفي مقاله " إهدار السياق في الخطاب الديني" قصد بمفردة "الأسطورة" إزاحة التصورات الخرافية الضارة حول القرآن والإسلام سعيا لتنقية العقيدة مما يضيفه بعضهم عليها من تشويش وخرافات، وتأسيسا على دعائم العقل والفهم العلمي السليم" [19].

وبالتالي فإن الاتهامات ونص الحكم كما جاء في مذكرة الدفاع مؤسسين على فهم غريب وتفسير ملفق وتأويلات باطلة وادعاءات وقذف دون سند متولدة عن قصد مسبق للإساءة والطعن وسوء فهم وجهل بالمفاهيم والمصطلحات العلمية، متخفية وراء سوء النية وإيديولوجيا مهدمة[20].

يثير نص الحكم إشكالية محاكمة الفكر والاجتهاد والبحث العلمي والأكاديمي من خلال الفصول القانونية التي يتم تكييفها وتأويلها لخدمة تقارير ومرجعيات تشكك في مصداقية العمل الفكري وتنطلق من خلفيات اديولوجية متزمتة ومتطرفة تجنح إلى الجمود في التفكير

وتحارب الاجتهاد خاصة في "موضوع المقدس" عندما يتعلق الأمر بالخطاب الديني كأحد الثوابت المهيمنة التي تنسج عليها مصالحها وممتلكاتها.

ونسجل على إجراءات المحاكمة إخلالا بأحد الجوانب المهمة في مراحل القضية، وهي تحقيقات النيابة العامة التي تعتبر "شعبة من شعب السلطة القضائية وهي

النيابة العامة عن المجتمع والممثلة له وتتولى تمثيل المصالح العامة وتسعى في تحقيق موجبات القانون"[21] ذلك أنها تشتمل على سلطة الاتهام والتحقيق وأخذ أقوال المتهم والتحقق من الأفكار والآراء المتهم فيها ثم مناقشتها وحفظها أو عرضها بعد ذلك على المحكمة.

إلا أن النيابة العامة لم تورط نفسها في اتهام نصر بالكفر وقالت في تقريرها: "النيابة لا يمكنها القول بارتداد المستأنف ضده من عدمه... وترى تفويض الرأي للمحكمة... ومن المعول عليه بين العلماء أنه لا يفتي بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان كفره محل خلاف[22].

ويؤكد تقرير النيابة العامة ضمنيا عدم جواز تكفير مسلم لعدم وجود قاعدة فقهية صريحة تشير إلى ثوابت ومبادئ تكفيره من خلال اجتهادات المسلم والتطرق للمسائل الدينية بالنقاش، وهنا نشير إلى علماء العرب ومناقشتهم للمسائل الدينية في قضايا كبرى، مثل علاقة النقل والعقل، و لم يتعرضوا للتكفير ومحاكمة الفكر والاجتهاد.

كما أن النيابة العامة لم تجهد نفسها في التحقيق مع الكاتب ومناقشة أفكاره والبحث عن نقط الاتهام الموجهة إليه وهي إحدى الهفوات في مشروع قراءة ومحاكمة نصر حامد أبو زيد.

ويستشهد محمد نور فرحات أن القاضي الشرعي منذ قرون ثلاثة في مصر كانت تطبق فيه الشريعة الإسلامية لا يحكم بالردة إلا من جاهر بها صراحة، وكان يعرض عليه الإسلام قبل الحكم عليه، وكان يكشف شبهته أي يجادله في عقيدته عساه يعود مختارا، ثم كان يحبس ثلاثة أيام وتعرض عليه التوبة كل يوم، أما نصر حامد أبو زيد، فلم تعرض عليه التوبة ثلاثة أيام أو ثلاث دقائق وإنما نزل الحكم قضاء وقدرا محتوما على آراء لم يناقش صاحبها [23].

لذلك انبنت بعض التقارير التي تدين البحث إلى أن "الباحث وضع نفسه مرصادا لكل مقومات الخطاب الديني، حتى لو كلفه هذا إنكار البديهيات أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة"[24].

في حين تؤيد بعض التقارير المستنيرة بحوث نصر حامد أبو زيد، لأن "الباحث في نقده للخطاب الديني المعاصر يفرق بين ما هو ديني وبين كل ما هو فكري لا يكتسب قداسة الدين، والدراسة في مجملها تدل على فكر تقدمي مستنير"[25].

وفي كلا التقريرين تتولد قراءات متناقضة ومتصادمة في المنطلقات والنتائج والخلفيات لخطاب الكاتب، وقد لامس التقرير الثاني جوهر المشكلة التي وقع فيها التقرير الأول، وهو الخلط في معالجة الموضوع الرئيسي ودراسته، أي الفكر الديني وليس الدين وهو القراءة الصحيحة.

كل هذا يطرح السؤال لماذا تم اعتماد التقرير الأول في المحاكمة وإغفال التقرير الثاني من طرف هيئة المحكمة ؟ ثم هل القضاء وهو يحرر نص حكمه النهائي ملزم فقط الأخذ بتقارير الاتهام دون دفوع الدفاع ؟. سؤالان يطرحان إشكالية تأويل الفكر والإبداع بخلفيات سياسية ودينية ذات أهداف محدودة لا علاقة لها بالمجال الفكري أو الأدبي.

إن نص الحكم يقتضي اعتماد آليات التعليل والتأويل والبحث عن مستندات قانونية تدين أو تبرئ المتهم في أوراق الدعوى، مثلما تقتضي المحاكمة السليمة أن تتعرف المحكمة على وجهة نظر المتهم في ما هو منسوب إليه وعلى أوجه دفاعه في مواجهة الاتهام الموجه إليه (...)حتى تصل إلى حكم سليم فاصل في موضوع الدعوى بإجراءات صحيحة [26] دون تأثير أو تحيز وإنما بإعمال العقل والقوانين إعمالا حقيقيا بوظيفة العدالة التي تؤكد على أن "لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون ولا توقع عقوبة إلا بحكم قضائي، ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقة لتاريخ نفاذ القانون" [27].

من تم هل توفرت لمحاكمة نصر حامد أبو زيد الشروط القضائية السليمة بما فيها النصوص القانونية التشريعية والتجريمية ؟

وإذا كانت الأحكام القضائية هي عنوان الحقيقة، فإنها تسعى إلى البحث عنها، تغوص في مقالات الدعوى من البداية إلى النهاية باحثة عن المصداقية والمشروعية في الاتهامات الواردة ضد المدان معتمدة أدلة تعليلية وإقناعية في النص المتهم وعلى براهين حجاجية في تحقيقات النيابة العامة ثم على مذكرات الدفاع خلال المرافعة.

وفي قراءة أخرى لنص الحكم الاستئنافي الصادر في قضية نصر حامد أبو زيد يتضح أنه يقوم على تأويلات اعتبرتها مذكرات الدفاع ومناقشاته، في درجة النقض، مخلة بالسير العادي للمحاكمة وتشوبها بعض الهنات (وهو ما يمكن تعميمه على حكم محكمة النقض) حيث يمكن حصر بعض القضايا التي شكلت جدلا قائما سواء بشكل ضمني داخل قاعات المحاكم أم بشكل صريح من خلال النقاشات القانونية والفقهية- وأحيانا السياسية- على صفحات الجرائد والمجلات وبعض التأليفات الموازية، وهذه القضايا هي: دعوى الحسبة ومحاكمة الأفكار، ثم دور القاضي في التحقق من الاتهامات، إضافة إلى مدى مصداقية الحكم.

وبخصوص دعوى الحسبة التي استعملت سلاحا ضد أبو زيد عبر تأويلات تصب في النتيجة المتوخاة حتى يتم استخدام دعوى الحسبة إلى جانب القوانين والفصول، فإن مذكرة الدفاع والمناقشات المؤيدة لحرية الرأي والتعبير أكدت بالتعليل أن هذه الدعوى لم تذكر في القرآن أو السنة، وليست من صميم الشريعة الإسلامية، وإنما ابتدعها بعض الفقهاء فقط، بالإضافة إلى أن قانون الأحوال الشخصية في مصر قنن هذه الدعوى في المحاكم الشرعية، وقد تبين في كثير من الحالات أن العديد من

هذه الدعاوى رفعت لأسباب كيدية. ولهذا يقول محمد سعيد العشماوي[28] أنه في سنة 1955 تم الاستغناء عن المحاكم الشرعية).

بمصر وأدمجت في القضاء العادي وألغي نص دعاوي الحسبة، مما يعني ويؤكد عدم وجود نص خاص بدعاوي الحسبة في القانون.

كما أن القانون العام محكوم بقانون المرافعات وهو يشترط لكي يرفع شخص ما دعوى معينة ضد شخص آخر، لابد أن تكون له مصلحة مباشرة، بخلاف هذا تحكم المحكمة بعدم قبولها كونه من غير ذي صفة.

وهكذا فإن دعوى الحسبة غير مقبولة إطلاقا، وبالتالي فإن كل حكم يبني حيثياته على هذا الأساس يصبح غير قانوني. وكان الأحرى رفض دعوى الحسبة مثلما وقع في قضية فنية تتعلق بفيلم سينمائي[29] ألغت فيه محكمة الدرجة الثانية الحكم الابتدائي مع رفض دعوى الحسبة، كما رفضت دعوى تطليق الشيخ (علي يوسف) برفض دعوى الحسبة كذلك.

وقد نشرت جريدة " أخبار الأدب" المصرية مقالا [30] يضم تحقيقات مع مجموعة من رجالات القانون حول دعاوي الحسبة التي ترفع ضد المفكرين والأدباء. أشار فيه محمود عقبة أنه " بعد إلغاء المحاكم الشرعية تم إلغاء لائحة الإجراءات الشرعية في ما عدا المادة 280 التي تعتبر نصا شاذا ونشازا، (...) وهذه المادة مخالفة للشريعة الإسلامية وللدستور، وتفسير ذلك أنها اعتبرت أن أرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة هي الشريعة الإسلامية. في حين أن الشريعة الإسلامية تضم مذاهب عديدة غير مذهب أبي حنيفة ولذلك فإنها مخالفة للشريعة الإسلامية[31].

وبذلك فإن القاضي عندما يحكم بأرجح الأقوال فإنه غير معروف ماهي أرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة. وهو ما يجعل النص التشريعي غير محدد وبالتالي عدم تحديد النص العقابي، مما يجعل قانون الحسبة غير منظم تنظيما شرعيا ودستوريا، وبالتالي فإن الحكم على نصر حامد أبو زيد أعطى " القاضي سلطة التشريع التي هي حق للسلطة التشريعية فقط... بهذا نجعله مشرعا وقاضيا في نفس الوقت، وهذا غير دستوري".

ليس من حق المحكمة محاكمة الأفكار والآراء باعتبار هذه الأخيرة نسبية وتتطور حسب المتغيرات، وداخل السياقات وضمن نسق عام، وهي ليست ثابتة وغير مباشرة.

ولعل اختصاص المحكمة أن تحاكم السب والقذف وإهانة المقدسات، وتبحث في هذه الوقائع عن عنصري العلنية والقصد الجنائي في القضية، وهو ما أكده المستشار محمد سعيد العشماوي في مقاله حسب اعتقاده: " أن الحكم على الأفكار لا ينبغي أن يكون من حق المحاكم، من حقها أن تحكم على شخص أهان أو ازدرى الدين أو أعلن الكفر أو خروجه من الإسلام، تلك تكون واقعة محددة. أما الفكر فمن الصعب أن نترك لمحكمة مزدحمة بالقضايا ومثخنة بالملفات أن تحكم على فكر مؤلف".[32]

و يرجع هذا إلى طبيعة الأفكار التي يتبناها الكاتب، إذ تتعرض للتطور عبر تبني أفكار جديدة تقوم على نظريات ومناهج حديثة تنهل من تقدم العلوم الإنسانية بنى وتصورات، وخاصة إذا تعلق الأمر بمجال البحث الديني، الذي يسعى فيه الكاتب نصر حامد أبو زيد إلى تجديده وقراءته من زاوية مغايرة عن النظرة التقديسية للدين وللشروحات والتأويلات التي رافقته لقرون طويلة.

إن دعوة نصر حامد أبو زيد لم تخرج عن دعوة المفكرين والفلاسفة المسلمين الذين ينادون بتجديد الفكر الإسلامي وإعادة قراءته حسب المتطلبات، وملاءمة

الظروف المستجدة، مثلما طرحت في الفترة الأولى من ظهور الإسلام مناقشة قضايا فكرية وعقائدية من قبيل الجبر والاختيار ومسألة خلق القرآن...

كما أن مسألة تكفير مفكر إسلامي من طرف بعض الفقهاء والعلماء لاعتبارات "ملتبسة" وتأييدها من قبل المحكمة، يناقض المبدأ الإسلامي في الاجتهاد والمعرفة، الذي ينص على ثواب المجتهد المخطئ، كما يناقض التشريعات الوضعية وكل المواثيق التي تنص على حرية الرأي والتعبير.

إن دور القاضي هو التحقق والتثبت من الاتهامات في قضية أبو زيد وليس الاقتصار على الأخذ بوجهة نظر واحدة أو الخضوع لرغبة جهة محدودة اعتبارا بضرورة استقلال القضاء وحمايته لحقوق الإنسان وفي مقدمتها حقه في التعبير والاجتهاد.

وقد بدا واضحا التأثير البين للمرجعيات الأزهرية وطروحاتها التي رسمتها ضد المؤلف ومؤلفاته في نص الحكم، وهو الخلل الذي لابد من تجنبه باعتبار دور القاضي في تحكيم ضميره وفهم السياق العام للمحاكمة وأساليب الدعاوى الكيدية التي تعتمدها جهات معينة إلى جانب مقالات تكفيرية ودعوات للتكفير.

إن تأويل الحكم القضائي لنص فكري، يقدم اجتهادات في موضوع ديني محكوم بقراءة مغرضة تسائل بها المادة 66 من الدستور الصادر سنة 1971.

كما أن الأحكام في المواد الجنائية يجب أن تبنى على الجزم واليقين لا على الظن والاحتمال، أو الميل إلى الأخذ بأقوال جهات وأدلتها دون الاستماع إلى الجهة الأخرى، مثلما وقع في محاكمة نصر حامد أبو زيد حيث تم التركيز على ادعاءات الاتهام والنيابة العامة مع إغفال دفوع الدفاع.

لهذا فالحكم بالإدانة يكون خاطئا مع وجوب نقضه، ذلك أن الحكم لم يستوف جميع الشروط القانونية للمحاكمة العادلة.

وقد استقرت محكمة النقض المصرية في قضية أبو زيد على أن الحكم يصدر على الأفعال وليس على الأفكار لأن الاعتقاد الديني مسألة نفسانية كما جاء في مذكرة الدفاع (خليل عبد الكريم ص 511) فلا يمكن لأية جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية فقط (...) ولا ينبغي للقضاء من جهته أن ينظر إلا في توافر تلك المظاهر الخارجية الرسمية.

ويؤكد محمد سعيد العشماوي أن القانون المصري يخلو من أي نص يناقش الأفكار، ففي سنة 1982 وضع نص في قانون العقوبات خاص بمن يزدري الأديان. والقصد الأساسي منه هو منع المتطرفين من ازدراء الشريعة المسيحية بصفة خاصة والأديان وإثارة الفتنة الطائفية، وهو هنا يفرق بين جريمة الإهانة والسب والازدراء وبين حرية الفكر التي تعالج الفكر الإسلامي [34].

3–قراءة في مذكرة الدفاع من وجهة قانونية– معرفية: ارتكزت مذكرات الدفاع في دفاعها عن النص الفكري لنصر حامد أبو زيد على النسق المعرفي وما يتضمنه من أطروحة ومرجعيات، وأيضا اللغة وبنائها البلاغي والأسلوبي والسياقي وذلك بانفتاحها على "مواطن الخلق الأسلوبي والتجاوز كنقطة بداية لتأسيس قراءة تأويلية تعتبر التفكيك الأسلوبي نقطة انطلاق" [35] إذ لا مجال لقراءة صحيحة وصائبة دون مراعاة المجالات التي يتخلق منها النص.

تأسيسا على ما سبق يستند مجال فهم النص إلى مرحلتين مهمتين:

–**مرحلة تحليلية تفكيكية**، وخلالها يفكك القارئ بنيات النص اللغوية والأسلوبية استجلاءا للدلالة المباشرة، وهو مستوى الفهم الضمني، بعده يأتي التركيب

وإعادة بناء النص عبر موضعة عناصر اللغة في سياقها العام لاستكناه المعنى بالتركيز على الأبعاد البلاغية بكل مستوياتها ثم اللغة وضمنها الجملة والسياق.

–مرحلة القراءة التأويلية، وهي درجة التأويل الأسلوبي الذي يصنف النص في سياقه العام ويحدد شروطه التاريخية والفكرية. وبذلك فالتأويل النصي "هو فهم يحدث بمقتضاه امتلاك المعنى المضمر في النص من جهة علاقاته الداخلية وكذا علاقاته بالعالم وبالذات"[36].هي علاقات تقود عند احترامها واتباعها أثناء قراءة النص إلى التأويل الصائب، في حين ان إغفال إحدى هذه العلاقات يؤدي إلى قراءة اسقاطية تقحم معنى ما على المعنى المضمر الحقيقي للنص.

وفي هذا الأفق جردت قراءة نصي الاتهام والحكم، النص الفكري، من الانسجام للأفكار والتصور في السياق العام، نظرا للأهمية التي تحتلها الكلمة والجملة ضمن الدلالات السياقية الكلية للنص. وأحيانا ضمن كل المشروع الفكري للمؤلف، وهو ما أكده علماء اللغة في المدرسة الأنجليزية والأمريكية والألمانية ... وتتلخص في إحلال النص أولا في محيطه التاريخي واللهجي. ودراسته في ضوء بارامترات السياق الثلاثة: الحقل الذي يربط الخطاب بموضوعه، ثم حالة الخطاب وأخيرا فحوى الخطاب[37] وتعد هذه البارامترات درجات السلم المتبعة في القراءة التأويلية.

ويشير محمد العبد في مؤلفه (اللغة والإبداع الأدبي) أن ارتباط السياق والنص يقود إلى علم اللغة النصي في تحليل الدراسة الأدبية من خلال علاقتها بعلم اللغة، حيث تقوم فكرة هذا العلم على أن النص هو الوحدة الأساسية والموضوع الرئيسي في التحليل والوصف اللغويين، وأن الظواهر التركيبية لا يمكن تفسيرها تفسيرا كاملا دقيقا إلا من خلال وحدة النص الكلية[38].

وفي هذا المعنى أشارت مذكرة الدفاع أن تحليل النص يجب أن يستند إلى علم النص أو علم تحليل الخطاب الذي يهتم بكل أنواع القول بالتحليل والتفسير والقراءة، ثم الاعتماد على مفهوم السياق الذي يمثل ركيزة من الركائز التي ينهض عليها هذا العلم لتأسيس الفهم العلمي للنصوص وإنتاج دلالاتها[39].

إن إشارة مذكرة الدفاع تؤكد على ضرورة ازدواج المعرفة في الخطاب القانوني أثناء تحليل النصوص وقراءتها قبل تأويلها واستصدار حكم ضدها، وتتضمن في هذا المستوى، المعرفة بخصائص وطبيعة الخطاب المتهم، وآليات القراءة الملائمة، ثم المعرفة القانونية المتصلة بالمجال الذي ينتمي إليه النص المحاكم وهو قانون الحريات العامة.

من هذا المنطلق قدمت مذكرة الدفاع وثيقة أعادت فيها قراءة أفكار حامد أبو زيد في ضوء مصطلحات تحليل الخطاب، مركزة على مفهوم السياق الذي أغفل في تحليلات نصوص الاتهام. وتشير مذكرة الدفاع ردا على إحدى الاتهامات أن "صحيفة الدعوى تجتزئ عبارة أخرى من سياقها في كتاب (مفهوم النص) وتوردها بوصفها شاهد كفر دون أن تشير إلى سياقها أو دلالتها في موضعها من الكتاب أو حتى تكلف نفسها عناء إكمالها بما يسبقها أو يلحقها ذلك قصدا للتمويه والتعمية[40].

آليات تأويل نص الحكم

يتشيد التأويل في نص الحكم على آليات منهجية تفرضها طبيعة الخطاب، وخصوصية المجال القانوني للنطق بالحكم النهائي.

وتتضمن هذه الآليات خصائص تربط بين حقلين مختلفين في الشكل والوظيفة بين ماهو إبداعي وفكري من جهة، وما هو قانوني فقهي من جهة ثانية، وذلك

لتجسير عملية التواصل والتفاعل بينهما، وتتمثل هذه العناصر في الاستدلال والحجاج والبرهان والتفسير، وجميعها تؤدي إلى عنصر جوهري في نص الحكم وهو الإقناع.

- **الاستدلال:** تنتمي المحاكمة إلى النصوص الاستدلالية في تكوين بنيتها وتشكيل خطاها، فهي من الصنف التدرجي[41] في بناء حكمها، تبدأ بالمقدمة التي هي عبارة عن ديباجة تستهدف التعريف بالدعوى ومجالها وبيان عناصرها واستظهار مقوماتها، ثم أسباب الحكم وأجزاء وشروط الأسباب وأخيرا منطوق الحكم.

وتربط بين النص عناصر استدلالية تقترن بالتفسير والاستدلال بين موضوع المتابعة وفصول الاتهام والتحقيق والمرافعة والحكم، إذ تتداخل بينها الأقوال وتتعدد الوظائف بين الاتهام والدفاع، وضمنها مستويات المعرفة: المعرفة العلمية الخاصة بالموضوع المتهم، والمعرفة الانتقادية التجزيئية الخاصة بتقارير الاتهام، وأخيرا المعرفة القانونية بخلفياتها وامتداداتها الأيديولوجية؛ فيتقاطع الانتقاد بالاعتقاد والتفكير بالتكفير.

إن المحاكمة القانونية في جوهرها الخطابي تقوم على ضرورة إثبات ما كان موضوع نظر- الاتهامات- وتقرير الدليل على صدق الاتهامات أو نفيها من خلال مبدأ القياس الذي يعتبره أحد الباحثين البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي حقيقة أو مجازا [42]. ويعتمد خطاب المحاكمة في تأويله للنص الأدبي والفكري على خصوصية النص القانوني من خلال البحث عن خروقات التجاوز واختراق المحرم من وجهة نظر الخطاب الثاني.

وبذلك فإن العلاقة القياسية بين الخطابين علاقة مغايرة لا علاقة مجانسة، كونهما ينتميان إلى مجالين متمايزين في البنية والتشكل، متغايرين تداولا ومقصدا، لذلك فإن العلاقة القياسية في نص المحاكمة يحكمها مبدأ الاحتمال.

ويعتمد نص الحكم على مبدأ القياس لأنه يسمح بتقوية القوة الاقناعية للاستدلال في الخطاب القانوني لنص المحاكمة الذي يتكئ في استخلاص حكمه على تكييف المقيس– نص الاتهام– والمقيس عليه– النص القانوني– للخروج بنص البراءة أو الإدانة والذي تتحدد العقوبة فيه بنص تشريعي في قانون العقوبات.

الحجاج: يعتبر الحجاج النواة المركزية والمادة اللاحمة للبنية السردية في خطاب المحاكمة ومادة مركزية في النصيصات المكونة للخطاب والتي تعتبر نصوصا كذلك يحاج بها داخل المحاكمة.

والحجة هي البينة، وتفيد البرهان والدليل على صحة دعوى المدعي بالإثبات أو النفي، وهي كذلك الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة.

ويفيد معنى الحجة: ان الحجاج فعالية استدلالية خطابية مبناها عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المعترض عليه استنادا إلى مواضعات محددة [43]. والحجة ممارسة لغوية للتعبير عن وضع ما لمحاولة إثارة المخاطب بكسبه وتمرير موقف ما.

ويتمظهر الحجاج في أجلى صوره في خطاب نص الحكم الذي يكرس لمبدأ الاعتراض والتقابل بين أطراف الدعوى حول قضية الاعتراض على كتابات نصر حامد أبو زيد بين المتهم والمحقق والمرافع، كل طرف يبرر قضيته بمقارعة الحجة بالحجة وإقامة الدليل والبرهان على صحة اعتراضه، حيث تنقسم الحجج إلى حجج مفندة وأخرى مدعمة؛ في حين يبقى دور القاضي مقتصرا على الموازنة بين الحجج، واعتماد الحجة الإقناعية ذات البنية القطعية والعقلية التي تفيد اليقين لفض النزاع وإقامة الحجة النهائية.

وإذا كان مجال الحجاج هو الحوار والخطاب، حيث تظهر وجوه استعمالاته وتتجلى طرائق اشتغاله[44] فإن بنية الحجاج في خطاب المحاكمة يعتمد آليات إقناعية من شأنها تغيير تصديقات أو اعتقادات المتقابلين، علما بأن تغيير شيء ما بهدف مقصود هو ما يصطلح عليه باسم الفعل[45]، والفعل التقصيدي للعملية الحجاجية في نص المحاكمة يعتمد مبدأ إثبات الحجة والبرهان على خرق النص للمقدس والمحرم، والتعبير عنه من وجهة نظر أخلاقية ودينية وقانونية واجتماعية وسياسية.

وتتأسس بنية الحجة في نص اتهام نصر حامد أبو زيد على مبدأ الاحتمال والنسبية (ويمكن أن يكون غير ذلك في نص اتهامي آخر)، حيث تنطلق من مقدمة متضمنة لأفكار جاهزة وأحكام قيمة تطبعها النظرة الأحادية والخلفية الأيديولوجية للذات المعترضة، وتنتهي على نفس المقدمات التي انطلقت منها، وذلك راجع للمنهجية المتبعة في تحليل النص المكتوب ولخصوصية المجال الأدبي أو الفكري المدروس. وهذا يطرح السؤال عن مدى صحة الحجج المعتمدة وأدلتها وتماسك عناصرها ؟

وتنقسم الحجة في المحاكمة إلى ثلاثة أقسام، من خلال تفاعلات الملف بين الأطراف جميعها:

– **الحجة العلمية:** وهي حجة الكاتب، التي تستهدف الدفاع عن أطروحته الفكرية من خلال التفسير والتعليل وإقامة الدليل على صحة قضيته.

– **الحجة الانتقادية:** وهي حجة أساسها الاعتراض ومبناها الاقتطاع والتجزئ، كما أنها احتمالية، مرجعيتها ذاتية انطباعية تتمثل في حجج الاتهام المبنية على تبريرات ذات سند ديني أو سياسي وليس ما هو ثقافي– فكري.

– **الحجة القانونية:** وتنقسم إلى أنواع تزيد أو تنقص بحسب طبيعة كل محاكمة وطبيعة المؤلف، لكن في العموم يمكن حصر الحجج القانونية في أربعة أنواع

فاعلة ومتفاعلة من حيث اعتمادها على التصورات الفكرية للمؤلف من جهة و الفهم والتأويل بحسب الاجتهاد من جهة ثانية، وهي:

أ-**حجية البلاغ**، وهي إعلام قبلي يسعى من خلاله البلاغ إقناع النيابة العامة وعبرها المحكمة وعموم المتلقين "المحايدين" أو المنتمين لنفس أفق كاتب البلاغ بضرورة التحقيق في قضايا تمس بالعقيدة والأمن العام.

ب- **حجية التحقيق والاتهام**، ويأتي بعد الاقتناع بحجية البلاغ ويشمل عملية البحث والتأكد من عناصر الاتهام من خلال التحقيق. ثم النيابة العامة التي تواصل مهامها في المرحلة الثالثة حينما تقتنع ثانية بثبوت قرائن الاتهام.

ج-**حجية الدفاع**: وتعتمد على نقض حجج التحقيق والنيابة العامة الممثلة في التفسيرات والتأويل المقدمة، وذلك بتقديم تأويل نصية في إطار النسق الفكري العام والخاص، وتدعم أقوال المؤلف (المتهم في كتاباته) في جميع المراحل، حجية الدفاع بغاية الهدم والبناء وصولا إلى نتيجة الحكم.

د-**حجية المحكمة**: وتمثلها الهيئة القضائية التي أوكل لها النظر في الملف باعتمادها على النص القانوني، وما راج أثناء سريان فصول المحاكمة، فالنص القانوني- في يد الهيئة القضائية- هو شرط ضروري لبلوغ الإقناع بدليل قوة المضمون في الاتهام لتوافر السند القانوني في الخطاب، والحجة هنا تفيد تبرير نوع الاتهام : "الكفر، الردة، القذف، التحريض" ولتبرير نوع العقوبة : "الحسبة أو التفريق بين الزوجين، الحبس ، الغرامة، المصادرة..."

كما يتخذ النص القانوني شكل البرهان اليقيني والقطعي، لا يقبل السجال أو التعارض، مستمد من مقام التداول والقصد التقنيني وإلزام المخاطب به، لذلك فحجية المحكمة ممثلة بهيئة قضائية تستمع وتسجل وتقارن وتتداول ثم تحكم، وهي حجة

تتقاطع بداخلها جميع السجالات الشفوية والمذكرات المكتوبة والمقدمة. وأيضا سلطة التقدير والتأويل والنص القانوني، والظرف العام.

ويتمظهر الحجاج في سياق آخر، في أسلوب نص المحاكمة والممثل في أدوات الربط بين نصوص الخطاب: " بما أن، ثم إن، حيث إن، إذا كان ، لما كان، الواو..."وهي أدوات حجاجية يتوسل بها التأثير وإقناع المخاطب بتصديق العرض، المسرود إليه، كما تساهم في ترتيب النصوص. وهي عبارة عن أمثلة وشهود إثبات على إدانة المتهم. يحاج بها لدى القاضي.

وتؤدي خاصية التكرار دورا لغويا ودلاليا في صياغة البنية الداخلية للحجاج. وتتجلى في قراءة نص الحكم لنصوص الاتهام والتحقيق والدفاع والنيابة العامة وترتيبها ومناقشتها والبحث في أدلتها. وهو تكرار يكرس لثنائية التعارض في بنية الحجاج داخل نص الحكم.

ويشكل الحجاج بأساليبه المختلفة مبدأ في إثبات قضية أو رفضها، وذلك بالكشف عن بنيتها الداخلية ومعرفة مدى تماسك عناصرها وصحة أدلتها.

فالمضامين في الحجاج ترتبط بمسالك التبليغ عبر التدليل والتأثير والإقناع، يتخذ المحاجج منهجا لتحقيق قصده عبر ترتيب خطابه ترتيبا تصاعديا. يتكون من الحجج المقنعة والمثبتة للمنطلقات التي يؤسس عليها الاتهام أو الدفاع، وهو منهج تشريحي استدلالي يقوم على العرض المتماسك والكشف عن الحجج المدعمة للأفكار والقضايا المعروضة بشكل متسلسل ومتصل.

القياس: يمثل القياس آلية استنباطية يعتمدها نص الحكم في منطوق حكمه، وينبني على مقدمات منطقية تؤدي إلى نتائج منطقية، تعطي لوثيقة الحكم الانسجام

والتماسك، وذلك لإثبات الحقائق وتأكيدها بعد تعليلها على مستوى البراءة أو الإدانة والعقوبة.

وإذا عدنا إلى قراءة نص الحكم الصادر في قضية نصر حامد أبو زيد من منظور الأسباب التي بني عليها، نستنتج أنه لما كان حكم المرتد التفريق بينه وبين زوجته، ولما كان أبو زيد مرتدا، فقد حكمت المحكمة بتفريقه عن زوجته.

وهذا القياس، كما يقرر المناطقة، قد يكون أكثر صور القياس فسادا، إذا انطوت مقدماته على تقريرات غير مسلم بصحتها، فتصبح صحة الاستنتاج صحة شكلية تفتقر إلى الصدق الموضوعي.

ويشير محمد نور فرحات [46] في قراءته لنص الحكم، أن الحكم بدأ في تسلسله بتعريف للردة من خلال تحديدات الفقهاء القدامى (القرون الأولى للهجرة)، وهي تعريفات ترتبط بضرورة المرحلة التاريخية للمسلمين في تثبيت الدعوة الإسلامية.

ويختصر محمد نور فرحات المسألة في خاصيتين تفندان المقدمات التي يعتبرها خاطئة:

الأولى: ان القرآن الكريم لا يتضمن آية واحدة تنص على عقاب المرتد مع أنه سبحانه وتعالى ذكر الـــردة في عدة مواطن واستنكرها، غير أنه لم يقرر لها عقوبة، منها قوله تعالى: " إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا يهديهم سبيلا، (النساء – آية 137)، إلى غيرها من الآيات.

الثانية: ان الردة مفهوما وشروطا وأركانا وحكما، هي نتاج الجهد الفقهي الإنساني لفقهاء ما بين القرن الثاني إلى الرابع الهجريين، مستندين إلى حديثين عن الرسول (ص) "من بدل دينه فاقتلوه" و " لا يحل دم امرئ مسلم إلا من ثلاث: كفر

بعد إيمان وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير حق". ويشير الكاتب أنها من الأحاديث الآحاد لا تفيد الورود عن النبي (ص) قطعا بل ظنا.

إن الحكم بالردة على خطاب نصر حامد أبو زيد لا يستند إلى مقدمات منطقية يقينية، وبالتالي فإن منطوق الحكم كنتيجة مبني على الخطأ والجهل.

البرهان: يشكل البرهان آلية استدلالية في نص المحاكمة وفي النصوص المشكلة لها، ويتمثل في استعراض الأمثلة للبرهنة على صدق عرض العارض وتقويته ثم توجيه الخطاب نحو مقصدية العارض والتأثير في المخاطب.

ويعتمد نص المحاكمة أساسا على البرهنة في حكمه بالنص القانوني التشريعي، وذلك بأمثلة مستمدة من القضية المطروحة يدحضها أو يؤيدها.

وقد استند نص الحكم الاستئنافي في قضية حامد أبو زيد على أمثلة للتدليل والبرهنة، فأدرجت كتبه: " كتاب الإمام الشافعي" و" مفهوم النص " وكتابات وأبحاث له ضمن القضية.

كما اعتمد نص الحكم براهين من القرآن. وتحديدا على آيات قرآنية تعارض أفكار الكاتب حينما أنكر- حسب قراءة نص الحكم- العرش والكرسي والملائكة، كقوله تعالى (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) سورة هود، آية 7.

ثم استدل على النصوص التشريعية في تفنيد أقوال الدفوع والمحكمة الابتدائية، بنفيها للحسبة مستشهدا بمذهب أبي حنيفة "أن شهادة الحسبة بلا دعوى تقبل في حقوق الله تعالى فيكون واجبا كفائيا أن يتقدم المكلف إلى القاضي للشهادة على حد خالص لله[47].

كما برهنت الهيئة القضائية على ردة الكاتب من خلال الاشتقاق اللغوي لمفهوم الردة من القرآن ومن اجتهادات بعض فقهاء الحنفية والشافعية. ثم يسرد مجموعة من المراجع عن الردة في كتب التفسير، وصولا إلى تجليات الردة كما يراها نص الحكم الاستئنافي عند أبو زيد مشيرا إليها في أربعة من مؤلفاته.

وقد سعى القاضي في حكمه إلى تدعيم ما جاء من اتهامات على نصوص قانونية ليبرهن بها يقين قراره النهائي بالحكم. غير أن جميع البراهين في نص الحكم أو من خلال مرافعات الاتهام في قضية فكرية، تعتمد المناقشة والأسئلة، تبقى احتمالية ونسبية تعود إلى اختلاف التلقيات وتحكم الأذواق والخلفيات والمراجع في خلق تأويل محدد ليس بالضرورة هو الحقيقة خصوصا حينما يتعلق الأمر بمجال من مجالات العلوم الإنسانية.

الإقناع: يلجأ كل نص إلى الإقناع بمسألة ما سواء عبر عرضها فنيا أو فكريا بشكل مباشر أو غير مباشر، وهو الأمر الذي يمارسه نص الحكم باعتماده على مكون الإقناع بعد مناقشة الملف والاستماع إلى الاتهام والتقارير والدفاع والتي بدورها تلجأ كتابة وشفويا إلى اقناع المحكمة بطروحاتها ومدها بالتحليلات والتأويلات ثم الملتمسات المطلوبة.

يرتبط الإقناع بالبحث عن مستندات قانونية في بلاغ نص الاتهام، وتكييف النص القانوني في خطاب الحريات العامة بنصوصه التشريعية والعقابية مع النصوص الإبداعية، الأدبية والفكرية.

لذلك فإن الإقناع يتولد، ليس عن حياد، وإنما عن قناعة بالانحياز إلى الدفاع أو الاتهام أو إلى حل ثالث يكون منبثقا من التشريعات القانونية.

ويتصل مكون القناعة بمرجعيات القاضي الموضوعية والذاتية: حيث المرجعيات الموضوعية متصلة بأوراق الدعوى وهي تنقسم إلى قسمين:

-وسائل مادية، نقلية وتتضمن الشهود والعقود والاعتراف والقوانين والقسم.

-وسائل ضمنية، عقلية تحتوي على الحجج والأدلة والبراهين والمستندات القانونية والتفسيرية.

أما مرجعيات القاضي الذاتية، فترتبط بذاتيته، وما تحمله من معارف متنوعة تصب في القانون كرافد له لاستصدار أحكامه، وفي هذا السياق فإن القانون بفصوله "يترك لتقديم القاضي استنباط كل قرينة لم يقررها القانون، ولا يجوز الإثبات بهذه القرائن إلا في الأحوال التي يجوز فيها الإثبات (...) مثل شهادة الشهود"[48].

يحكم القاضي في الدعوى حسب العقيدة التي تكونت لديه بكامل حريته، ومع ذلك لا يجوز له أن يبني حكمه على أي دليل لم يطرح أمامه في المحكمة، إذ ترتبط هذه العقيدة بذاتيته في النظر والتبصر والملاءمة بين أوراق الدعوى. والبحث فيها عن مستندات قانونية للإدانة أو التبرئة، وبين معرفته الشاملة لموضوع الاتهام والنص المتهم ومشاوراته ومداولاته مع الهيئة المساعدة له، وكل ذلك يكون لديه قناعة تتأتى عن طريق آلية تأويلية يستند إليها، وهي التفسير القضائي في الفهم والملاءمة والتكييف، كآلية تقوم على بعض وسائل الاستدلال للكشف عن المعنى الخفي للاتهام من أجل التعرف على النية الحقيقية للأطراف المتهمة والمدافعة.

وقد عرف بعض الفقهاء التفسير القضائي بأنه "فن الكشف عن الأخطار التي عبر عنها القول أو الكتابة"[49] كما يراد بالتفسير القضائي تلك العملية الذهنية التي يباشرها القاضي بغية الوصول إلى الحقيقة في المستندات المقدمة إليه، ثم بسبب الغموض أو تضارب الآراء والدفوع.

ويعد التفسير مسألة ضرورية يمارسها القاضي في إطار سلطته التقديرية مستعينا بقانون الحريات العامة والقانون الجنائي في علاقة مباشرة مع خصوصيات الخطاب المتهم ولغته وطبيعته... وهي كلها موجهات ومعايير تقوده إلى الكشف عن الحقيقة المنشودة.

خصائص المحاكمة

تطرح محاكمة الأدب والفكر في تأويلها للنصوص "المتهمة "، عناصر جوهرية ومميزة، تفرزها طبيعة الموضوع القانوني والموضوع الفكري وما لكل واحد منهما من خصوصيات وأسئلة ووجهات نظر، بالإضافة إلى ما ينتج من علاقات أثناء سريان المحاكمة، تبين حينا عن حوار منتج وحينا آخر عن سجال "يخرق" مفهوم الأدب والفكر ومفهوم حرية التعبير والرأي.

ويمكن النظر إلى هذه العلاقة لإحدى خصيصات المحاكمة الأدبية والفكرية من زاوية نص الحكم الذي هو خلاصة عامة يحكم لصالح الاقام أو المتهم ودفاعه، وبالتالي فإن هذا النص يظل مشروطا بالاحتمال والنسبية كونه يقاضي نصا في إطار العلوم الإنسانية بشكل خاص، وضمن دائرة النقاش الفكري والتعبيري بشكل عام. وهو ما جعل المشرع يقرر ثلاث درجات لتداول القضية (الابتدائي، الاستئنافي، النقض) بهيئات تختلف في تشكل أعضائها كليا.

تفرز المحاكمات الأدبية والفنية والفكرية، عنصر المرجعية في تأويل النص المتهم وتكييفها مع طبيعة النص التشريعي والعقابي، الذي يحيل إلى البحث في مجال قانون الحريات العامة المتصل بمجال طبع ونشر وتوزيع المطبوعات والمكتوبات. والذي ينقسم إلى نوعين: المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تنص على حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والنشر والتوزيع، ثم قانون الحريات العامة الخاص بكل دولة والذي

يشرع ويحدد مجالي التعبير والنشر وفق الموروث الشرعي والفقهي المتعلق بالقرآن والسنة، والأعراف والتقاليد الاجتماعية والأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية.

ويحيل البحث عن مرجعيات تأويل النص (الإبداعي والفكري) من منظور قانوني إلى طرح السؤال عن تحديد طبيعة الموضوع المجرم وخصوصيته أثناء المحاكمة. ثم البحث في قانون الحريات العامة عن وجود نص تشريعي وعقابي يحاكم النص الأدبي كتخييل، والنص الفكري كاجتهاد وممارسة فكرية، أم أن المحاكمة تتخذ من هذه النصوص وثيقة تقريرية ؟

كما أن طبيعة الموضوع المتهم وعمومية النص القانوني في تحديد عناصر تجريم النص (الإبداعي والفكري)، إضافة إلى السياق التاريخي لفترة الاتهام والمحاكمة، يجعل النص المتهم رهين مواضعات ملتبسة وقراءات سطحية وتأويلات مبنية على اجتزاء معنى النص من سياقه، عوامل تساهم في تلبيس النص المحاكم لباسا ضيقا وتأويلا قانونيا يجهض حرية التفكير ويعقلن طاقة التخييل.

ومن هذا المنطلق فإن محاكمة النص (الإبداعي والفكري) يطبعها الاحتمال والنسبية، ذلك أن نص الحكم كنص تأويلي ينبني على مقدمات غير يقينية متمثلة في حجج نص الاتهام المبنية على قراءة تتحكم فيها مرجعيات مرتبطة بذخيرة القارئ (معارفه، موسوعته) وأهدافه، فتؤدي إلى نتائج احتمالية كذلك، يؤكدها تضارب وتصادم القراءات المكونة لنص الحكم واختلافها فهما وإدراكا وتأويلا؛

إن البحث في مرجعيات تأويل النص (الإبداعي والفكري) تأويلا قانونيا، واحتمالية الأحكام الصادرة في المحاكمات، يطرح إشكالية انسجام نص المحاكمة

المتمثل أساسا في التكييف بين عناصر خطابين مختلفين بنية وتشكلا ومقصدا، كما يطرح عنصر التناسب بين الجريمة والعقوبة.

ويطرح مفهوم الانسجام إشكالية أخرى متمحورة حول تحديد طبيعة الجريمة في النص الحاكم وعناصرها. إذ كيف يتحدد القصد الجنائي والعلانية كركنين مكونين في إثبات الجريمة ؟

إن خصوصية الموضوع المتهم وعدم تحديد عناصر الجريمة تحديدا قانونيا، مثلما هو في الجريمة العادية، يحيل إلى جعل الأدلة والبراهين لإثبات الجريمة احتمالية وغير يقينية وبالتالي فتأويلها يكون ذاتيا واحتماليا، وهو ما يجعل نص المحاكمة ينبني على الاحتمال والنسبية في تحديد الجريمة والعقوبة الخاصين بمجال الحريات العامة.

❑ ❑ ❑

هوامش

1- يمثل (عبد الصبور شاهين) مؤسسة دينية له أتباع يتبعون أفكاره ويؤيدونها من بينهم عميد الكلية (محمد بلتاجي واسماعيل سالم) أصدر بخصوص قضية (نصر حامد أبو زيد): " التخصص أو "قصة أبو زيد " و " انحسار العلمانية في الجامعة" في حين أصدر(اسماعيل سالم) كتابا تحت عنوان "نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين ".

-وهو أستاذ جامعي، وعضو لجنة ترقيات الأساتذة المساعدين، وعضو لجنة الشؤون الدينية بالحزب الوطني الحاكم، ورمز من رموز الخطاب الديني المعاصر.

2- تشكلت كتابات (نصر حامد أبو زيد) التي اهم فيها من الكتب التالية : كتاب (نقد الخطاب الديني) صدر سنة 1992. وكتاب (الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطى) الصادر سنة 1991، وبحث بعنوان (إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني) سنة 1997. ثم كتاب (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن) سنة1990.

3- عبد الصبور شاهين وتلميذه محمد بلتاجي

4- مذكرة بنقض دعاوي التكفير والردة، ص 497 (مقالة ضمن مجلة القاهرة، مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فبراير 1996، العدد 159)

5- محمد الدغمومي : نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 44، الطبعة الأولى 1999/1420 مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص 271.

6- نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والخرافة ، ص 5 (مقالة ضمن جريدة بيان اليوم، الثلاثاء 14 رمضان موافق 13 يناير 1998.

7- مذكرة بنقض دعاوي التكفير والردة، مجلة القاهرة ، م.س، ص 498.

8- نصر حامد أبو زيد : الحقيقة أو الشهادة، ص 3 (مقالة ضمن مجلة روز يوسف) العدد 3497، في 95/6/19

9- نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، م.س، ص 277

10- نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، م.س، ص 278.

11- نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، م.س، ص 278.

12- محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية للمسلمين المصريين. جلسة في يوم الخميس 1994/1/27.

13- مجلة القاهرة، م.س، ص 542

14- م.س

15- محكمة الاستئناف، القاهرة، الدائرة 14 أحوال شخصية جلسة يوم الأربعاء الموافق 16 محرم سنة 1416 ه موافق 14 يونيو 1995.

16- سيد محمود القمني : السؤال الآخر في قضية نصر حامد أبو زيد ص 14 (مقالة ضمن جريدة أخبار الأدب، الأحد 23 جمادى الأولى 1417 ه موافق 16 أكتوبر 1996.

17- السؤال الآخر في قضية (نصر حامد أبو زيد)، م.س، ص 14.

18- الأساطير تعني الأباطيل وتؤدي كذلك معنى الخط والكتابة، قال الله تعالى " ن والقلم وما يسطرون" أي ما تكتب الملائكة

19- مذكرة بنقض دعاوي التكفير والردة، مجلة القاهرة، م.س، ص 502.

20- مذكرة بنق

21- علي عبد العال العيساوي : حتى لا نقول وداعا قاضي الحريات العامة، دار الصفوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1993، ص 93.

22- ناديا أبو المجد، عودة محاكم التفتيش، التكفير في دار القضاء العالي ص 18 (مقالة ضمن مجلة روز اليوسف، م.س،).

23- مقال "قراءة في حيثيات التحكيم: محمد نور فرحات ص 599 (مقالة ضمن مجلة القاهرة، م.س).

24- ناديا أبو المجد، عودة محاكم التفتيش، التكفير في دار القضاء العالي ص 17 (مقالة ضمن مجلة روز اليوسف، م.س).

25- نفس المرجع.

26- محمود نجيب حسني: حقوق المتهم وضماناته في مرحلة المحاكمة م.س، ص 18-19

27- المادة 66 من الدستور المصري الصادر سنة 1971 (أنظر كتاب "حتى لا نقول وداعا قاضي الحريات العامة، علي عبد العال العيساوي، م.س، ص 71).

28- محمد سعيد العشماوي : من يرفع دعوى تفريق المفتي عن زوجته. ص 19 (مقالة ضمن مجلة روز اليوسف، م س ض دعاوي التكفير والردة، مجل

29- رفضت محكمة الاستئناف تطبيق قانون الحسبة على فيلم المهاجر لمخرجه يوسف شاهين

30- المطلوب إلغاء هذا القانون10: (مقالة ضمن جريدة أخبار الأدب، القاهرة، العدد 131، الأحد 23 شعبان 1416هـ الموافق 14 يناير 1996)

31- رئيس محكمة الاستئناف السابق ورئيس محكمة الجنايات وأمن الدولة العليا والمحامي حاليا.

* تنص المادة 280 من قانون رقم 78 لسنة 1931 "تصدر الأحكام طبقا للمدونة في هذه اللائحة ولأرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة ماعدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب فيها أن تصدر الأحكام طبقا لهذه القواعد"

32- محمد سعيد العشماوي : من يرفع دعوى تفريق المفتي عن زوجته ص 20 (مقالة ضمن مجلة روز اليوسف، م س).

33- محمد سعيد العشماوي : من يرفع دعوى تفريق المفتي عن زوجته ص 20 (مقالة ضمن مجلة روز اليوسف، م.س).

34- محمد سعيد العشماوي من رفع دعوى تفريق المفتي عن زوجته ص 21 (مقالة ضمن مجلة روز اليوسف، م.س).

35- محمد بن عياد : التلقي والتأويل، ص 8 (مقالة ضمن مجلة علامات، المغرب، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، العدد 10، 1998

36- أمبرتو إيكو : التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني، مصر، دار الأمل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، أغسطس، 1996، ص 248.

37- محمد العبد : اللغة والإبداع الأدبي، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989، ص 32.

38- محمد العبد : اللغة

39- مجلة القاهرة، م.س، ص 498

40- مذكرة الدفاع، مجلة القاهرة، م.س، ص 500-501.

41- طه عبد الرحمان : " في الحوار وتجديد علم الكلام"، المغرب، الدار البيضاء، دار الخطابي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ، يناير 1987، ص 28..

42- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، م س، ص 117

43- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، م س، ص 61.

44- أبو بكر العزاوي : الحجاج والشعر، نحو تحليل حجاجي لنص شعري معاصر، ص 98 (مقالة ضمن مجلة دراسات، المغرب، العدد السابع، سنة 1992).

45- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. م.س، ص.61.

46- محمد نور فرحات: قراءة في حيثيات التكفير، ص 599 (مقالة ضمن مجلة القاهرة، م.س)

47- حكم محكمة استئناف القاهرة، ص 583 (حكم ضمن مجلة القاهرة، م.س).

48- محمد حميد بن مبارك: التوثيق والإثبات بالكتابة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، المغرب، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، سنة 1421 ه/ 2000 م. ص 338، 339

49- التفسير القضائي: مقالة ضمن جريدة العلم، المغرب، عدد 17452، السبت 7 فبراير 1998

❒ ❒ ❒

تحقيق نصوص

المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس
وما يليها من البلاد للتميمي
- المنهاج التاريخي وحدود الذات المحققة -

أحمد الوارث *

المقدمة

استهل المحقق دراسته للمستفاد بمقدمة. وللمقدمة مكانها الاستراتيجيُّ في كل الأعمال الأكاديمية، ومنها التحقيق . و يظهر من خلال قراءتها أنها تتضمن رؤى ومواقف منهاجيةً جديرةً بالملاحظة ، بل إنها تستأثر باهتمام مؤرخي التصوف المغربي عادة . ويمكن النظر إليها من خلال المستويات التالية:

أولا: مسألة المصدر، حيث يظهر أن هذا التقديم يحمل تجديدا للطرح المتواصل في الدراسات الأكاديمية المشتغلة في حقل التاريخ عموما. وفي هذا الطرح تأكيد على ضرورة الانفتاح على كتب التراث المخطوط بشتى أنواعه (ج.1،ص6 -7) " لأن المصادر الإخبارية المستعملة تقليديا في كتابة تاريخ الغرب الإسلامي -حسب قول المحقق- لم تعد تكفي للإجابة على أكثر الأسئلة التي صار يطرحها المؤرخ اليوم ... [ولاسيما] فيما يخص الجوانب البنيوية أو الجوانب غير الرسمية التي تلامس بعض

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة أبي شعيب الدكالي، الجديدة.

المظاهر المنسية أو المغيبة من ذلك التاريخ " (ج.1، ص11) ، وخاصة تلك المرتبطة بالاقتصاد والمجتمع والذهنيات (ج.1،ص13) .

ويأتي الإنتاج المنقبي في هذه الدعوة الملحاح على رأس التراث المقصود (ج.1،ص13) لأن مادتها قمينة بإماطة اللثام عن كثير من الجوانب المجهولة، وملء كثير من الفراغات ، وتصحيح كثير من المسبقات ، ليس في دراسة التصوف المغربي فحسب ، وإنما دراسة التاريخ الكلي، بل شتى حقول العلوم الإنسانية (ج.1، ص، 11، 13..). ومن ثم ، اعتُبر التحقيق الأكاديمي من المحطات الأساس في استغلال هذا النوع من التراث ، إن لم يكن أهمَّها ، سيما وأن الكثير منه ضاع، والثلث الناجي منه مهمل، وفي الطريق إلى الضياع (ج.1،ص15) . وقد أعطى المحقق المثل على أن تلكؤ الجهودِ في تحقيق التراث المناقبي تحقيقا أكاديميا كان وراء الغموض التام الذي ما زال يلف فجر الحركة الصوفية في المغرب(ج.1،ص18).

وفي المستوى الثاني : طرحت الدراسة مقاربتها المنهجية التي انطلقت من المسلمة المعروفة وهي دينامية ظاهرة التصوف في المجتمع المغربي ، والتهافت على دراستها من لدن المشتغلين في البحث، حتى أنها صارت مرتبطةً في وقت من الأوقات بعلم الاجتماع والأنثربولوجيا(ج.1،ص8) قبل أن تصبح التجربة الصوفية مجالا خصبا للأديب والسيميائي وغيرهما من الباحثين ، وبشتى اللغات (ج.1،ص16) . وقد جاءت هذه الدراسة لإثارة الانتباه إلى علاقة التصوف والتاريخ، وإعادة الاعتبار لهذه العلاقة، باعتبار أن الدراساتِ التاريخية "... هي القمينة -أكثر من غيرها- بمَلء الفجوات وربط الحقب وإنارة السبل لفهم سليم ومتكامل لتاريخ الأفكار والحساسة الدينية وتفاعلها مع بيئتها وظروفها الموضوعية " (ج.1،ص10) في نظر الباحث[1].

وقد تجسد الانتصار لهذه الرؤية بوضوح في العمل كله، وظهر ذلك منذ المبحث الأول من الدراسة، الذي أرخ فيه المحقق للتصوف المغربي في العصر الوسيط (ج.1،ص 21 ـــ 92). وكانت البداية بمدخل المبحث الأول نفسه الذي دار موضوعه حول " جذور التصوف المغربي " (عنوان مدخل عام،ص22)، وقد أعاد فيه المحقق رسم الصورة التاريخية التقليدية التي تفيد قدمَ النزعات الزهدية في المجتمع المغربي، وتنوعَ مشارب تلك النزعات، ثم تطورَها إلى نسق أو بالأحرى توحد صوفي، كان لثقافة مدرسة الغزالي وأمثاله دور أساسي في بلورته (ج.1،ص22ـــ26). كما أكد المحقق القول السائد لدى مؤرخي التصوف المغربي حول الصلة بين هذا التطور في التصوف المغربي وبين الأزمة " ... التي تجذرت في شرايين المغرب أواخر العصر المرابطي سواء على المستوى الاقتصادي والاجتماعي أو على الأصعدة السياسية والإيديلوجية والثقافية " (ج.1، ص 30ـــ 31) .

وكان قصد المحقق من هذه القراءة التاريخية، إيجاد روابط بين الأزمة المذكورة، من جهة، وتعاظم نفوذ التيار الصوفي في المجتمع المغربي، من جهة ثانية، واستثمار ماهد دولة الموحدين التيار الصوفي، بل الفكر الصوفي، في بناء صرح دولته الموحدية الجديدة، من جهة ثالثة، ثم تضخم نفوذ الصوفية إلى المستوى الذي تجاوز معه حدود استراتيجية الموحدين أنفسهم، فاضطروا إلى مواجهتهم طيلة أيام حكمهم[2].

والمهم من خلال هذا المبحث والتمهيد الذي سبقه، أن ثمة قراءةً تاريخية للتصوف. بل إن الشغف بهذه القراءة أدى إلى استحضار أكثر جوانب التاريخ رسمية، ونعني به التاريخ السياسي، كما تعبر عن ذلك مظان هذا المبحث الأول، وكذا العنوان المرسوم له وهو : السلطة الموحدية والتيار الصوفي. بل إن الشغف بتلك

القراءة التاريخية أدى إلى سَوْقِ هذا المبحث بشكل مفاجيء، ومن دون سابق إنذار 3، وكأن للمستفاد علاقة عضوية بهذا الجانب من الجوانب التاريخية4 .

والأكيد أن الحديث المكثف عن التاريخ السياسي كانت له مقصديةٌ أخرى خلفها غميسةً، وهي وضع النص في إطاره التاريخي، وتحديد ما يعرف بظروف النص، دون التعبير عن ذلك. وبناء عليه، صارت خطة التحقيق مكشوفة، كما صار من المتوقع أن يكون المبحث الموالي هو التعريف بصاحب النص، حتى تكتمل الممهدات المعتمدة في دراسة النص استنادا إلى المنهاج التاريخي.

2- صاحب النص

تتميما لما سبق، نظر المحقق، وفكر، ثم قدر أن التعريف بصاحب النص له أهميته المكملة لظروف النص في أي قراءة. وجاء التعريف بصاحب النص في مبحث تحت عنوان: المؤلف وبيئته العائلية والمحلية (ج.1،ص93_ 190) . وفيه أن تأليف المستفاد في عبّاد فاس وباديتها له علاقة بانتماء مؤلفه ، فالتميمي فاسي النشأة والدار والقرار، وأن تأليفه في هذا الموضوع له علاقة بتكوينه؛ إذ علاوة على تفقهه في علوم الظاهر، ولاسيما الحديث، الذي عُدَّ من حفاظه، كان الرجل صوفيا، بل شيخا مربيا . وقد أخبرنا بنفسه أن أبا مدين الغوث (ج.1،ص155)، وأبا يعزى (ج.1،ص157) كانا من شيوخه ، وأن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي كان من تلامذته. وهذا يعني أنه عاش في زمن أقطاب التصوف الكلاسيكي المغربي ، أولئك الذين وضعوا الأسس الأولى للتصوف المغربي بالشكل الذي عرف عنه، وهو شكل التصوف السني ، كما ردد المحقق ذلك كثيرا (ج.1، ص158 مثلا) . هذا، ولما كان التأليف واحدا من الوسائل التي مارسها أولئك الأقطاب في نشاطهم، كان التميمي مؤلفا، ولاسيما في الحديث والتصوف. وقد افترض المحقق أن يكون المستفاد هو آخر ما ألفه التميمي

(ج.1،ص131)، كما افترض أن يكون قد انتهى من كتابته أو تنقيحه في حدود سنة 598هـ/1201 ــ 1202 أو بعدها بقليل. وهذا يعني أن المؤلف عاش في أيام كبار ملوك الإمبراطوية الموحدية، وأن المستفاد رأى النور في عز أيام كبير الموحدين على الإطلاق الخليفة يعقوب المنصور.

هذه هي الممهدات التي استحضرها المحقق في دراسته، والواضح من خلالها أنه استلهم خطواته فيها من الدرس التاريخي في قراءة النصوص. ومن ثم كانت الخطوة الموالية هي تحليل النص.

3- تحليل النص:

1.3 الإخراج أو " مأساة النص":

يعتبر التحليل المحور الرئيسي في درس قراءة النصوص، سواء أكانت هذه القراءة تحقيقا أم غير ذلك، لأن هذا المقامَ من العمل هو الذي يحيل على مستوى الفهم الذي بلغه القارىء أو المحقق من قراءة النص، ومن فهم قضاياهُ ، الظاهر منها والمضمر. وقد ظهرت أولى معالم هذا "المقام" في المبحث الثالث من الدراسة في هذا العمل، وكانت البداية بعنوان مؤشر على ذلك، وهو كالتالي: المستفاد ــ قضاياه المنهجية ومصادره (ج.1،ص121- 168) .

وكانت أولى هذه القضايا مسألة عنوان النص. ومرد عناية المحقق بالعنوان إلى أنه لم يعثر عليه في ثنايا النص، بسبب ضياع مقدمة الكتاب، حيث إنه من المفترض، كما جرت العادة في المخطوطات المغربية، أن يُثبت فيها العنوان الكامل أو العناوين التي يحب المؤلف أن ينعت بها كتابُه، علما أن الناس اختلفوا اختلافا في رسمه. وبعد نقاشات، دونها خرط القتاد، كما يقول العرب، حقق المحقق أن العنوان هو: المستفاد

في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد. وكانت القضية الثانية في هذا الإطار شبيهة بالأولى، وتتعلق بإثبات نسبة الكتاب إلى صاحبه، على اعتبار أن بعضهم نسبه إلى غيره. وقد حقق المحقق أيضا أن صاحبه هو أبو عبدالله محمد بن عبدالكريم التميمي الفاسي، كما رأينا، وأن غيره ممن نسب إليهم الكتاب إنما يشبهونه في الاسم واللقب.

غير أن الغموض لم ينجل بمجرد تحقيق عنوان الكتاب واسم صاحبه، لأن النص نفسَه اعترته مشاكل جمة. أولاها أن المحقق اعتمد على نسخة خطية وحيدة، بسبب ضياع سواها، أو بالأحرى، إن المحقق لم يتمكن من الوقوف على مخطوط ثان من المستفاد ، تتم على ضوئه عملية التحقيق والمقارنة والمقابلة (ج.1، ص19). بل إن هذه النسخةَ الوحيدةَ، وهي ليست الأم، مبتورةٌ بسبب ضياع كثير من أوراقها، ومما ضاع منها المقدمة. وقد رأينا أن ضياعها تسبب في ضياع العنوان واختلاف الناس في رسمه، ونضيف أن ضياعها تسبب كذلك في ضياع أمر هام، وهو أسباب تأليف هذا الكتاب.

و لم تغب المقدمة وما فيها فحسب، ذلك أن المحقق لم يتمكن من تقدير عدد الأوراق الساقطة من بداية النص بعد المقدمة، يعني من قسم التراجم (ج.2، ص6)، وافترض المحقق كذلك، أن تكون أوراق أخرى سقطت من وسط القطعة دون أن تُخلَّ بسياق تسلسل التراجم (ج.2، ص6). و لم يسلم آخر الكتاب من البتر، حيث ظهر وكأنه لم يصل إلى نهايته الطبيعية. وهكذا لم يبق من القطعة المعتمدة في التحقيق سوى معظم الجزء الثاني والجزء الثالث، وهذا الباقي نفسه مبتور، قد أصاب تنظيم أوراقه اختلال بيِّن (ج.1،ص131، 132، 136).

هكذا وجد المحقق حالة المستفاد . وهكذا طرح هذا العمل سؤالا كبيرا، ويتعلق الأمر بتحقيق نص مخطوط اعتمادا على نسخة واحدة، سيما إذا كانت

النسخة المعتمدة ليست هي الأم، بل كانت مبعثرة وناقصة. وقد أشَّر المحقق نفسُه على هذا السؤال الكبير، ثم حاول التعامل مع النسخة الوحيدة على علتها، وحاول من ثم جبر مكسورها، وإعادة ترتيب أوراقها، وترميم تراجمها. واستند في ذلك كله على دليل قد يرتضيه البعض وقد لا يرتضيه، وهو النصوص الواردة في مصادر أخرى، فقَدّر المحقق تقديرا أنها منقولة من المستفاد(ج.2،ص6 ،9 ،15)، واستعان بما يعرف في حقل التحقيق "اجتهادات الذات المحققة" في إعادة بناء النص وترميمه (ج.1،ص136).

يطرح هذا العمل، إذن ، قضية التحقيق اعتمادا على نسخة واحدة حالها مما يرثى له، ويطرح معها مسألة الاعتماد على الاجتهاد في إخراج النص، وحدود "الذات المحققة" في هذا الاجتهاد. وقد أحس المحقق نفسه بخطورة هذا الأمر الأخير بالذات، واستحضره كثيرا ، ولاسيما على مستوى إعادة بناء أجزاء النص. ولعل من أوضح الصور على ذلك الإحساس أنه لم يدمج جميع المنقولات في النص الأصلي، واكتفى بجمعها في ملحق، لعدم تيقنه من موقعها من النص الأصلي (ج.2،ص9)، مما يفترض معه أن النص المحقق ، وإن اكتمل من حيث تراجمه فإنه لم يكتمل من حيث ترتيبها ، أخذا بقول المحقق نفسه الذي لم يستبعد أن تكون أوراق سقطت من وسط القطعة دون أن تخل بسياق تسلسل التراجم (ج.2، ص6)، هذا مع العلم أيضا أن النص لم يكتمل من الأول والآخر، لأن المنقولات لم تشمل المقدمة والخاتمة.

كما أن إحساس المحقق بأن النص المحقق مبتورٌ جعله حذرا جدا في كثير من أحكامه أثناء التحليل، وكأنه يترقب أو يخشى ظهور نسخة أخرى مختلفة وربما تامة من المستفاد. وقد اضطر إلى الإفصاح عن شعوره هذا في كثير من الأحايين. ومن تصريحاته في هذا الصدد قوله في حديثه عن علاقة أهل المستفاد مع بعضهم البعض: "والواقع أن تتبع هذه النقطة في كتاب المستفاد في كليته قد يسمح بتلمس شبكة

العلاقات المغلقة التي كانت تجمع أولياء فاس فيما بينهم، إلا أننا لا نستطيع السير بعيدا في هذا التحليل في ظل وجود مقاطع مفقودة من الكتاب " (ج.1، ص 149-150)، وقوله بمناسبة حديثه عن مصادر ثقافة أولئك العباد: " يمكن التأكيد على أن العباد المترجم لهم في المستفاد ... نهلوا من مصادر صوفية تعد الأكثر اعتدالا ، وعلى رأسها رعاية المحاسبي ورسالة القشيري، فضلا عن إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ... ويمكن أن نضيف بعض المؤلفات التي لم يرد ذكرها-فيما وصلنا من المستفاد-إلا أنها كانت متداولة بالمغرب حتى قبل القرن السادس الهجري " (ج.1،ص 205). ويتكرر نفس الإحساس بمناسبة حديث المحقق عن المرأة والتصوف في المستفاد ، حيث علق على الموضوع بقوله : إنه من الأمور الملفتة [اللافتة] للنظر هو عدم ترجمة التميمي — فيما وصلنا من المستفاد — لأية امرأة ..."(ج.1،ص200).

وفي هذا الخضم من الخوف لا نعدم لدى الذات المجتهدة في التحقيق رجاء أن يكون صاحب المستفاد هو الذي لم يكمل النص (ج.1 ،ص139). وبين هذا الرجاء و ذلك الخوف، تخللت "اجتهادات الذات المحققة" تساؤلات وتساؤلات وصلت أحيانا إلى حد التذمر المشوب بالاستغراب من المصير الذي آل إليه المستفاد، حتى ليفهم من تلك الاجتهادات أن إهمال المستفاد أمرٌ مقصود. وقد دعم المحقق هذا اللمزَ بالغمز، وأحيانا بالإشارة الواضحة إلى تنكر أولئك الذين نقلوا من المستفاد أنفسهم، مثل ابن قنفذ في أنس الفقير وعز الحقير، وقبله ابن الزيات في التشوف، وغيرهما ممن استفادوا من المستفاد، و لم يعترفوا له بالفضل، ولا أشاروا إلى ما نقلوه عنه (ج.1، ص132).

وفي إطار إخراج النص أيضا، تلاحظ "الذات القارئة" أن "الذات المحققة" اهتمت بشكل النص شكلا تاما. ومما لا شك فيه أن الشكل يتطلب كثيرا من التعب

والعنت (ج.2، ص7) ويتطلب معرفة دقيقة بما ضبطه سيبويه، وبما تركه من أشياء في نفسه، ثم ضبطها غيره. ومما لاشك فيه أيضا أن الشكل التام يفيد في تسهيل القراءة، سيما إذا كان الأسلوب مشكلا أو كان الكلام قرآنا كريما، أو غريبا، أو شعرا، أو مصدرا قديما مثل المستفاد.

وفي هذا الصدد أشار المحقق إلى أن ناسخ القطعة المعتمدة في التحقيق شكل بعض الكلمات بالحركات كليا أو جزئيا وليس كلَّ الكلمات (ج.2،ص7)، وربما كان للناسخ في ذلك حكمة أو أنه إنما ورث هذا الإرثَ عن المؤلف نفسه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أشار المحقق إلى أن "الكتاب المحقق هو الذي صح عنوانه واسم مؤلفه ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه "، كما نقل ذلك بنفسه عمن سماه : شيخ المحققين المرحوم عبد السلام هارون (ج.1، ص122، هـ 1). وبناء عليه، يكون شكلُ النص شكلا تاما، بما في ذلك الحروف الحاملة لحروف العلة 5، خروجا عن حكمة الناسخ، وعن قوانين شيخ المحققين. وعلى كل حال فهي قضية أخرى تضاف إلى قضايا الإخراج في هذا التحقيق6.

3 .2. المضمون أو " عسر القراءة":

أبان التحقيق أن كتاب المستفاد موضوع في مناقب العبَّاد، انسجاما مع العنوان، وهوالمستفاد في مناقب العباد. وأبان أيضا أن المقصود بالعباد في المستفاد، وعددهم في الكتاب 115 مم كل من يتسم بالخير والفضل والصلاح سواء كان من الزهاد المنقطعين أو من العلماء والفقهاء والقضاة والمدرسين العاملين (ج.1،ص202 ـ203)[7]، وبين التحقيق كذلك أن أهل المستفاد ينتمون إلى مدينة فاس وما يليها من البلاد ، على غرار ما أثبته العنوان كذلك. وحاول المحقق تحديد هذا المجال فوظف ما يعرف بمجموعة فاس، على شاكلة غيرها مثل بادية فاس، ومملكة فاس (ج.1،ص171).

هذه هي الأرض التي انتشر فيها أولياء المستفاد وأكلوا من رزقها. أما زمانهم فهو المرحلة الممتدة من القرن الرابع إلى القرن السادس الهجري (ج.1،ص221)، علما أن المؤلف عاش أيامه في النصف الثاني من القرن 6 هـ، في ظل الموحدين. هذا، ورغم أن المادة الأساسية في المستفاد تهم حياة العباد ، وألوان الزهد ، وخريطة المؤسسات الصوفية التي أوت أولئك العباد، وتربى فيها الزهد (راجع مثلا: ج.2، ص 73،76 ،84...) ودور أولئك العُبّاد في المجتمع المغربي (ج.1،ص210 وما بعدها)، فقد أوضح المحقق أن في الكتاب ، فضلا عن ذلك، معلومات هامة في التاريخ والجغرافية والأدب وما إليها من حقول المعرفة (ج.2،ص11).

هذا هو المضمون أو المضامين الظاهرة. وقد فصل المحقق القول فيها تفصيلا، واختزلناها اختزالا شديدا، لنفصل في مضامين أخرى، نعتبرها مضمرة، وهي مكملة لما سبق. وهذا ما تعودنا أن نطلق عليه اسم قضايا من منطلق أن لكل كتاب قضيته أو قضاياه. وفي هذا الصدد رأينا أن للمستفاد بالفعل قضية أساسية، وأنها مركبة من عناصر فرعية لمح إليها المحقق، ونريد تفصيلها إيمانا منا بأنها أساسية، بل هي التي تجعل له خصوصياته.

أولاها تتمثل في كون المستفاد "سيرة للأفراد"، وليس لفرد واحد ، وقد نبه التميمي إلى ذلك فجعل الكتاب مقسما إلى تراجم ، كل ترجمة تحمل اسم فرد من أولئك الأفراد. وهذا يعني أن المستفاد من التراجم العامة. وأكد المحقق هذا الأمر ،كما نبه إلى أن التميمي اتبع في ترتيب أولئك العباد طريقة خاصة لا يتحكم فيها ضابط، سواء أكان أبجديا أم جغرافيا أم قبليا. ورأى أن ضياع ديباجة الكتاب ومقدمته حالت دون تحديد ذلك الضابط، إلى حد افترض المحقق معه أن الكتاب لم يصل إلى نهايته المنطقية التي تقتضي التنقيح وإعادة الترتيب (ج.1،ص 137-139)،

مدعما رأيه بما يوحي أن الخاتمةَ نفسَها غيرُ تامة (ج.1ص139). ونضيف هنا أن الاحتفاظ بعدد مهم من التراجم في الملحق من العوامل التي زادت من صعوبة تقفي أثر الضابط الذي اعتمده التميمي. لكن المفيد أن غياب ذلك الضابط لا يخرج المستفاد من خانة التراجم العامة. نؤكد الأمر لأن هذه الصفة تحيل على طبيعة التأليف في المناقب خلال المرحلة الممتدة إلى حدود القرن 6هـ، علما أن هذا النوع من التأليف سبق تاريخيا ظهور المؤلفات الموضوعة في فرد واحد أو طائفة معينة، مما يعني أن المستفاد يشارك غيره في التعبير عن خصوصيات الحركة والخريطة الصوفية في عصره، مثلما تعبر المؤلفات الموضوعة في فرد واحد عن تطور آخر في المجال نفسه[8].

وبناء عليه، ألا يمكن القول بأن طبيعة ترتيب التراجم في المستفاد، بما يظهر عليها من غياب الضابط في ترتيبها ، تحيل على محاولة التأسيس على مستوى التأليف في المناقب، أكثر مما توحي بأن التميمي لم يتنه من تنقيح الكتاب؟ سيما إذا علمنا أن هذا الميدان، كما يقول المحقق نفسه، " ميدان بكر لا نعرف عنه أحدا سبقه(التميمي) إلى طرقه "(ج.1،ص152).

ثانيا: إن المستفاد مصدر لا مصدر له في رواية أخبار العباد الذين أتى على الترجمة لهم، وأن معتمده الأساسي في مادته المصدرية هي المعاشرة والمصاحبة والرواية الشفوية،ليس إلا (ج.1 ص148- 149). وفي تعليقه على ذلك خلص المحقق إلى أن أخباره غير مسبوق إلى روايتها، لكنه استدرك، ولاحظ أن المؤلف استند كثيرا، خارج نطاق أخبار السير، على القرآن الكريم والحديث الشريف وأشعار العرب والحكم والأمثال المأثورة (ج.1،ص 143-145) . وإذ لا يوحي الاستناد إلى هذه المأثورات، المقدس منها وغير المقدس، بأي إيحاء لأنها أصبحت مألوفة في سائر سير الصالحين، فإن

لها بالمستفاد —حقيقة– ما يفردها، وهو حضورها فيه بدلا من السند . ونلمس إشارة إلى هذا المعنى في قول المحقق بأن عدم عناية التميمي بترتيب تراجمه كرونولوجيا في إطار مراحل زمنية متعاقبة بغاية ضبط سلسلة الأشياخ، يعكس عدم وضوح هذا الطلب، أي طلب السند (ج.1،ص167). لكن الواضح الآن أن صاحب المستفاد بحث عن السند (الشرعية) في المأثور عن السلف نفسه من دون واسطة، تلك الشرعية التي بحث عنها مؤلفو السير بعده من خلال السند. وهذا ما يجعل المستفاد من البدايات المؤسسة للشرعية في التصوف المغربي من خلال تراجمه، بمعنى أن اللاحقين صاروا يبحثون عن الشرعية عبر رجال المستفاد، فصار المستفاد ورجاله لهم سندا، وهذا يفيد أن المستفاد عمل تأسيسي على مستوى السند أيضا.

ثالثا: إن صاحب المستفاد وظف أسلوبا قرأ فيه المحقق التبسيط والوضوح (ج.1،ص142– 143، 145) . وهذه الملاحظة تلفت الانتباه، على اعتبار أن هذا الأسلوب ليس من السهل اعتماده في حقل المناقب، الذي تعتبر الإشارة والتلميح والتعبير بالحكي الكراماتي هي الخاصية المميزة له. والمثير أكثر أن التميمي استحضر، إلى جانب التبسيط والوضوح في صياغة الكرامات "الاحتياط والتحري في إيراد أخبار عباده وكراماتهم وأحوالهم، ملتزما بألا يودع في كتابه أشياء يمكنها أن تكون عونا للمنكرين على الوقوع في أولياء الله تعالى " (ج.1،ص 140) بل ألغى كثيرا من روايات الكرامات واكتفى بالإشارة إلى قليل منها ، حيث لم يذكر سوى كرامات 15 في المائة من المترجم لهم (ج.1،ص159). وقد أفادنا المحقق بهذه الأخبار في قراءته للمستفاد. لكن يبدو لنا أنه يمكن استغلال هذا المعطى إلى أبعد من ذلك، وهو أن التميمي تفادى المجازفة بأسلوب مرفوض في زمانه، وكان ابن الزيات قد أشار في التشوف إلى أن الكرامات هي العنصر الأساسي الذي انتقد الفقهاء في عصره على

الصوفية (ص54 وما بعدها). وهذا يعني أن صاحب المستفاد نهج في التعامل مع الكرامات أسلوبا خاصا ، يعتبر بدوره تأسيسا في مجال الكتابة المناقبية، ولاسيما على مستوى الحكي الكراماتي.

رابعا: يطرح الكتاب مسألة أخرى تتعلق بالمصطلح الصوفي. وقد تم التنصيص على طبيعة القاموس الصوفي المعتمد في المستفاد منذ العنوان؛ ففيه جاء التنصيص على لفظة العباد دون غيرها من الألفاظ المرادفة لها. وهذه الكلمة تعبير دقيق جدا عن خصوصية العباد المترجمين في المستفاد. ويتضح ذلك من اختيار الألقاب التي تسبق أسماء أولئك العباد. فأكثرها استعمالا هي لفظة الشيخ، سواء أكانت مجردة، أم بصيغة المبالغة مثل شيخ المشايخ، وشيخ المغرب، أم مقرونة بنعوت أخرى من قبيل: الفقيه أو الحاج أو الخطيب أو ما شاكل ذلك من الألفاظ الدالة على التدين والفضل والتعبد (ج.1، ص 156– 157)، أو الألفاظ التي تعبر عن هذه الأحوال والمقامات والروابط بين الشيوخ ومريديهم، من قبيل الصحبة والأخوة، ومن قبيل الزهد والورع والفقر والتوكل، والكشف والمحادثة التي تصنف في مقام الأحوال. وفي المقابل، وهذا هو المهم، إن التميمي لم يطلق بتاتا كلمة الصوفي على أي عابد من العباد. والمرة الوحيدة التي وردت فيها هذه الصفة جاءت نعتا لأحد صوفية المشرق من أهل خوانق بلاد خرسان. وهذا يعني أن صاحب المستفاد كان دقيقا في تعابيره. علما منه أن الفرق بين العباد والصوفية قائم (ج.1،ص159)[9]. كما لم يستعمل قط الألقاب التي تناسلت من القاموس الصوفي مثل الولي أو العارف أو المحقق أو الإمام أو القطب أو القدوة أو المجذوب أو البهلول، ولم يستعمل المفردات المتعلقة بالعرفان الصوفي مثل اليقين والحقائق والوجود، أو بعض الألفاظ المنضوية تحت الممارسات الصوفية مثل السماع والشطح والخرقة (ج.1،ص157 ـــ 158). ومن جانب آخر، لاحظ المحقق أن المستفاد

استعمل ألفاظا صوفية مثل الإخوان، والمريدين، والصحبة والسفر الجماعي وما ارتبط بها من المفردات وخلص إلى أن هذه الألفاظ الخاصة بالتصوف الجماعي لا تفيد وجود جهاز صوفي جماعي منظم (ج.1،ص222). وهذا يعني أن للمستفاد معجما خاصا مطابقا لسلوك عبَّاد ما يسمى بفجر التصوف في بلاد المغرب، وهي مرحلة الزهد والزهاد، وتعدد طرق ممارسات الزهد، استنادا للمقولة القديمة والشهيرة في لغة الصوفية: الزهد ألوان.

والخلاصة أن المستفاد من نتاج البدايات: على مستوى شكل الترجمة أو السيرة، و على مستوى الكتابة في السير والتراجم، وعلى مستوى المعجم الصوفي، إنه يجمع بين بدايات التصوف على مستوى الممارسة، وعلى مستوى التنظير لتلك الممارسة. إنه بهذا المعنى عمل تأسيسي لمذهب كان لا يزال في طور التأسيس، ويحاول أن يجد له مكانا بين التيارات الفكرية في تلك الفترة الدقيقة من تاريخ الإسلام في المغرب، وأن تكون لمحاولته خصوصيتها المطابقة لشكل الممارسة[10]. بل يمكن أن نعتبر المستفاد في ذلك كله حلقة ربط ومخاض على تلك المستويات كلها بين فترة تسمى مرحلة الزهد في تاريخ التصوف المغربي، وفترة أخرى أكثر تطورا تنعت بمرحلة التوحد الصوفي أو الانقلاب الصوفي. وقد تجلى في المستفاد أن لمدرسة الجنيد أثرها البالغ في تلوين هذه النقلة ، ولاحظ المحقق ذلك في الحضور المكثف لفكر الغزالي. وإذا أدركنا أن الأمر فيه بداية وتأسيس، فلا شك نعت أهل هذه البداية بالغزاليين السذج[11] يستدعي المناقشة.

4ـــ أهمية النص:

يظهر أن المستفاد كتاب مفيد من منظور المعلومات التي يقدمها عن حياة العُبّاد، وزمانهم ومجالهم الحيوي والبشري، ومؤسساتهم، ومواقفهم من العباد، ومواقف العباد منهم. وفائدته في هذا المستوى لاتقل عن فائدته في فهم ماهية التصوف المغربي

في فجره، وفهم التطور الذي اعترى صيرورته وقضاياه، على مستوى الكتابة والمعجم والمنهج.

وقد أكدت الدراسة أهمية المستفاد ، بل إن القارىء يحس بمتعة عارمة، وهو يجول بين ثنايا النص، وملاحظات المحقق. لكن، ويطمع الإنسان أن يزيد. وكان ذلك ممكنا بحكم الجهد المبذول لولا التشويش الذي سببته النظريات الجاهزة، فضيعت على الباحث فرصة إبراز خصوصية أكثر دقة للمستفاد والتي بلغ فيها التشويش مستوى جعل الباحث يسعى إلى إخضاع خصائص المستفاد لتلك القوالب الجاهزة. ومن الأمثلة على ذلك اعتماد الرأي القائل بغلبة الجانب العملي على الجانب النظري في التصوف المغربي إلى حد الأخذ بفكرة السذاجة الغزالية، والقول بحضور البعد السني في الحياة الروحية للعباد في المستفاد إلى حد تغييب الرأي الآخر تماما (ج.1، ص 219)، أو القول بأن الصورة التي يقدمها المستفاد حول عالم الأولياء لا تختلف كثيرا عن الصورة التكرارية والثابتة التي كونت نسيج الحركة الصوفية بالمغرب في العصر الوسيط (ج.1،ص221) و القول بنظرية التصوف الشعبي إلى حد الأخذ بها (ج.1،ص6، 7...)، وقس على ذلك الكثير من الأفكار الجاهزة التي ألقت بكلكلها على العمل، ومنعته من تجاوزها[12].

وبناء عليه، أليس في الإمكان إبداع أكثر مما كان ، ومن ثم التمرد على تلك النظريات وطرح الجديد ولو في شكل تساؤلات ؟

نعتقد أن القراءة المتأنية والمتالية للمستفاد في نصه الكامل، تتيح هذه الإمكانية، وتسمح على ضوئها بتسجيل ملاحظتين:

-**أولاهما**: تنطلق من اعتقاد المحقق الراسخ بأن التميمي لم يدل في المستفاد بما قد يثير حفيظة أولي الأمر في البلاد، وصنف مستفاده ضمن الاستغرافية الموحدية الرسمية،

كما اعتبر صاحب المستفاد مساندا لأولي الأمر في دولة الموحدين. ولاشك أن القارىء سيستحضر في المقابل الصورة المعاكسة التي استخلصها أحمد التوفيق في دراسته للتشوف (المبحث السادس)، وربما رأى أن الأمر مجرد اختلاف في النسق. لكن الأكيد أنه من الممكن إبداع بعد آخر بعيدا عن تأثير المسبقات الجاهزة. نسجل ذلك لأن عدم موافقة أولياء الزمن الموحدي للسياسة الموحدية ، الدينية منها أو الجبائية، أمر أكيد في التشوف، وهو أمر أكيد أيضا في المستفاد وفي غيرهما من كتب المناقب زمنئذ، سواء تم الإفصاح عن ذلك أم لا، إنما الفرق في اقتناع بعضهم بتجنب أسباب الفتنة أو العكس. وكان صاحب المستفاد وأهل المستفاد ممن آثر تجنب الفتنة.

ثانيا: وهذه الملاحظة مرتبطة بالأولى، مؤداها أن القاسم المشترك بين المترجم لهم جميعا في المستفاد هو علاقتهم بمدينة فاس، بشكل أو بآخر، إما ولادة أو إقامة أو دراسة أو عبورا أو مدفنا، وسواء استقروا في فاس أم في ضواحيها(ج.1، ص 164، 171)، مما يعني أنها كانت مجمعا رئيسيا للعباد، كما لغير العباد. ويتضح القصد من هذه الإشارة في كلام صاحب التشوف الذي يقوم مقام الرد على التميمي. ونصه: "ولما خفي عن كثير علم من كان بحضرة مراكش من الصالحين ومن قدمها من أكابر الفضلاء، رأيت أن أفرغ لذلك وقتا أجمع فيه طائفة أدون أخبارهم، وأضيف إلى ذلك من كان من أعمالها وما اتصل بها من أهل هذه العدوة ..." (التشوف، ص33). فهل اشتم صاحب التشوف في كلام صاحب المستفاد اهتماما زائدا بفاس ومجموعتها على حساب غيرها13 فرد عليه، و لم يذكر البتة أنه نقل عنه.

نطرح هذا التعارض بين المؤلفين لنتساءل حول ما إذا كان المستفاد انتصارا لفاس، ولزعامتها الروحية، بعد أن فقدت الزعامة السياسية لصالح مراكش في العهدين المرابطي والموحدي. وبناء عليه، هل تكون القضية المحور وراء اختيار التميمي هو إبراز

القيمة الروحية لفاس، وتذكير أولي الأمر بإغفالهم إياها؟ ومن ثم هل يعني أن التفريط في فاس بكل ما تحمله من قيم رمزية ومادية، وما تمثله من عمق تاريخي استراتيجي، والتفريط في أهل العلم وأهل الله، كان وراء قضية المستفاد؟ وأخيرا هل كان المستفاد، إذن، تنبيها للدولة، وإشارة منه إلى أنها واقعة في بداية الانهيار، وذلك ما حصل فعلا بعد سنوات قليلة من وفاة التميمي؟

وأخيرا: لابد من التأكيد على أن الدراسة التي أنجزها المحقق على هامش النص المحقق تعد درسا نموذجيا في التحقيق، وقد وجدت نفسي وأنا أقرأ هذا الدرس، أستفيد، وأستمتع، وتلك ميزة العمل الجاد. أما على مستوى التحقيق فلاشك أنه تحقيق جامع لا مانع بحكم انفتاحه على جميع الاحتمالات والانتقادات، ولعل من أكبرها: هل هذا هو المستفاد ، كما كتبه صاحبه، أم أنه مجرد قطعة منه ؟

و"عسى أن أكون بقراءة هذا المستفاد، قد أضفت إضافات إلى العمل الذي قام به المحقق محمد الشريف، وساهمت معه بالحد الأدنى المطلوب من أجل خدمة تاريخ التصوف المغربي، وحسبي أنني حاولت وسعيت" وأنْ ليسَ للإنسانِ إلاَّ ما سَعَى" والله الموفق.

❒ ❒ ❒

هوامش

1- رغم محاولته الاستفادة من بعض النظم التأويلية للأنثربولوجية في الدراسة وفي التحقيق (ج.1،ص19) والاستغلال الواسع لأعمال السابقين . من شتى التخصصات وبمختلف اللغات ولاسيما للنص المكتوب بالإسبانية، ظل التصوف موضوعا والتأريخ منهجا هو الثنائي المحرك في الدراسة .

2- لقد تجلى هذا كله في اضطرار خلفه عبدالمومن بن علي إلى نهج سياسة احترازية تجاه المتصوفة، وصلت حد القمع الشامل والتصفية الجسدية لأهل الله . وتجلى ذلك في محاولة الخليفة الثالث أبي يعقوب يوسف استغلال هذه الغلبة لترسيم حدود نشاط الصوفية ومجالات عملهم . رغم ما عرف عنه من تنسك وميل إلى الزهد، بل ذهب ابنه وخليفته يعقوب المنصور إلى أبعد من ذلك عندما حاول تدجينهم في خدمة أغراض الدولة، تجسيدا منه لصفة الملوك العظام التي توجها هذا الخليفة في الزمن الموحدي . وقد

أكدت هذه الدراسة، مثل سابقتها ، فشل الدولة الموحدية في سياستها إزاء الصوفية، مما أرغم خلفاء يعقوب المنصور ، في مرحلة الانحلال، على خطبة ودهم (ج.1،ص32ـ 40).

3- بل إنه تسبب في حصول ارتباك واضح في هذا الشأن ؛ ففي فهرس المبحث الأول من المتن جاء هذا المبحث مكونا من مدخل عام وخمسة عناوين لكل عنوان رقمه (ج.1، ص21) في حين جاء المدخل من دون ترقيم في بداية التحليل(ج.1،ص22) وابتدأ ترقيم العناوين بالعدد اثنين (ج.1،ص 32) ، وفي الفهرس العام صار للمدخل رقمه وللعناوين أرقامها مما أوصل العدد إلى ستة (ج.1،ص279)

4-علما أن المحقق لم يشر فيه إلى المستفاد سوى مرتين بطريقة عابرة جدا، ولا علاقة لهما بظروف النص في المناسبتين معا (ج.1،ص62، 92).

5- من قبيل : رزّاقٍ بتنوين الضم على القاف في قول صاحب المستفاد: رزاق أنت أو أش .(ج2 ص49)

6- مع الإشارة إلى أن المحقق، لما فكر في تصحيح أخطاء الناسخ ، لم يشر إلى ذلك لئلا يثقل هوامش الكتاب (ج.2، ص7)، وقد كان حريا به أن يتفادى ذلك في النص نفسه، فلا يثقله بالحركات ، سيما وأنه كان يشكل جميع الحروف بما فيها ذات المد الطويل ، فضلا عن إخضاع الكلام العامي لقواعد الشكل الكلاسيكي (انظر الهامش السابق)

7- وقد صنف المحقق معظمهم ضمن ما سماه بالطبقة الوسطى ، وأشار إلى انتماء بعضهم إلى طبقة النبلاء ، وبعضهم الآخر إلى المعدمين (ج.1،ص195 196، 197) لكنهم سعوا جميعا إلى الفقر بمعناه الصوفي .

8- ومن ثم يصبح الافتراض بأن المصادر التي صنفناها ضمن النوع الثاني كانت متداولة قبل المستفاد أو في زمانه، كما فعل المحقق (ج.1، ص152) محفوفا بالخطإ .

9- أما المحقق فقد استعمل مصطلح التصوف أكثر من مرة (راجع مثلا : ج.1،ص 172، 173، 196، 206...

10- من اللافت للانتباه أيضا أن التميمي لم يترجم أية امرأة (ج.1،ص156).

11- تندرج هذه القضية في نطاق المنبع الفكري لأهل المستفاد . وفي هذا الصدد لاحظ المحقق أنهم اشتغلوا بمختلف العلوم ، الظاهر منها والباطن ، وأن بعضهم كان متبحرا في بعضها ، وأنهم استلهموا علومهم في التصوف من مصادر صوفية توصف بالاعتدال، وعلى رأسها رعاية المحاسبي، ورسالة القشيري ، وقوت القلوب لأبي طالب المكي ، وطبقات الصوفية للسلمي، وحلية الأولياء لأبي النعيم ... فضلا عن إحياء علوم الدين للغزالي ، الذي شكل القاعدة الأساسية التي تغذت منها التيارات الصوفية الكامنة بالمنطقة (ج.1،ص 205). هذا قول المحقق . ونضيف هنا أن المؤلف لم يأت على ذكر تلك المصادر إلا مرات قليلة جدا ، إذ لم يذكر إحياء علوم الدين سوى ثلاث مرات باعتباره من الكتب التي يقرأها بعض العباد أو يقرئونها(ج.2، ص197،172،117) ،ورسالة القشيري ثلاث مرات (ج.2،ص42 ،55، 60) . كما ذكر رعاية المحاسبي مرتين (ج.2،ص16، 105) ، ولم يظهر من خلالها أي تأثير بيّن في عالم عباد المستفاد، وذلك على العكس مما سيحصل في التشوف لابن الزيات، حيث ظهر التأثير في تراجم رجاله واضحا . نريد القول إن المستفاد يورخ لعالم الزهاد بامتياز ، كما يورخ لبداية تشكل الصورة التي رسمها صاحب التشوف للتصوف المغربي بعدئذ ، مما يجعل المستفاد عملا تأسيسيا في هذا النطاق أيضا . ومن ثم إن الأخذ بهذه الرؤية تجعل وصف الغزاليين الأوائل في المغرب، ومنهم رجال المستفاد والتشوف بنعت " الغزاليين السذج " (ج.1،ص 207) من قبل بعض الباحثين والأخذ بها من لدن المحقق، باعتبار أنهم اهتموا بالجانب السلوكي أكثر من الجانب النظري في التصوف رؤية فيها نظر . هذا مع التأكيد على أننا لا نعدم بعض الإشارات الدالة على التعمق في الجانب النظري في ثنايا تراجم التشوف ، رغم أن صاحبه جرده من علوم التصوف ، بل إن في المستفاد ما يشير إلى معرفة بعضهم " بدقائق العلوم وأسرارها " (ج.1،ص204)، كما يشير إلى من " كانت لهم معرفة عميقة بالتصوف " ، حسب قول المحقق ، مثل سيدي حرازم (ج.1،ص204)، انسجاما مع قول المؤلف. كما أن فيما ألفه أبو مدين، وهو من عباد المستفاد، في باب الطريق الصوفي إشارات أخرى مفيدة في هذا الجانب . ولاننسى أيضا أن الاستناد في

التراجم الواردة في المستفاد أو التشوف على الجانب السلوكي لا تفيد سذاجة في الرأي بل هي فعل مواكب للفكر الصوفي السائد ، مما يفيد الفاعلية لا السذاجة . بل إن الاعتدال المزعوم لم يلغ بعض الانفلاتات على المستوى النظري أيضا مثل ملامتية سيدي حرازم، وهي من النظريات الصوفية المبكرة في المغرب (ج.2،ص15) .

12- ومن ذلك أن أخبار " المستفاد والسلطة الموحدية " ، وهو عنوان المبحث السادس ، تحكمت فيه بشكل جلي الأخبار المعروفة والمذكورة في المبحث الأول التي اعتمد فيها الباحث على أخبار المصادر التقليدية ، علما أنه أشار في البدء إلى ضرورة الاهتمام بالتراث المناقبي . بل الظاهر أن الاعتماد على الآراء الجاهزة في الدراسات السابقة طغت على الأخبار الأصيلة ، فلم تسمح باستجلاء أخبار خاصة كما يبدو ذلك مثلا من خلال القول بأن الصوفية استقبلوا بحفاوة إحراق المنصور لعدد من كتب الفروع (ج.1،ص73) ، علما أنهم هللوا لما تخلى المأمون عن عقيدة ابن تومرت (ج.1،ص81 ـــ 83) . والقول بأن أبا محمد صالح أسس الطائفة الماجارية التي اشتهرت بطائفة الحجاج حينما توسعت لتشمل غير الماجريين (ج.1،ص89)، وهو قول منسوب خطأ إلى ابن قنفذ في أنس الفقير(ص64)، لأن ما أورده ابن قنفذ بمناسبة عرضه لطوائف الصوفية في دكالة هو كالتالي : الشعيبيون... الصنهاجيون... والماجريون ، وهم طائفة أبي محمد صالح، ومنهم الدكاليون ، والطائفة الرابعة ، الحجاج، أي لايدخل في جمعهم إلا من حج بيت الله الحرام ... والطائفة الخامسة الحاحيون"(ج.1،ص89) .

13- يظهر انتصار التميمي لعباد فاس في مواقف أخرى منها أسلوب الموازنة والتشبيه والمقارنة الذي اعتمده لإبراز مستوى رجاله . وإذ لايعني ذلك أنه اتخذ من أولئك أنموذجا ، فقد وصل به الحال إلى الرفع من مقام بعض العباد في المستفاد إلى مقام أعلى من مقام الجماعة الذين ذكرهم القشيري (ج.1،ص154). كما يظهر انتصار التميمي لعباد فاس في استفادته الضمنية من التجربة المشرقية واعتمادها في التأليف المنقبي دون التصريح بذلك(ج.1،ص154)

❑ ❑ ❑

المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس
وما يليها من البلاد لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي
المتوفى سنة 603 أو 604هـ.

مصطفى نشاط*

صدر مؤخرا عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان كتاب المستفاد في مناقب العباد للتميمي، وذلك بتحقيق ودراسة لمحمد الشريف. وأصل هذا العمل أطروحة جامعية ناقشها الباحث بهذه الكلية.

خصص الباحث **القسم الأول للدراسة والقسم الثاني لتحقيق النص**. ولا شك في أن العمل يشكل إضافة نوعية إلى الخزانة التاريخية المغربية عموما، وإلى "الخزانة المناقبية" بصفة خاصة. ويحسن بنا أن نقدم عرضا ملخصا جدا عن مضامين الكتاب، على أن نردفه ببعض الأفكار المندرجة في إطار قراءته.

يتألف قسم الدراسة من **ستة مباحث** عملت على تقديم الوعاء التاريخي الذي أفرز كتابة المستفاد. ولأجل ذلك، قدم المؤلف في **المبحث الأول** عرضا كرونولوجيا عن علاقة السلطة الموحدية بالتيار الصوفي. وقدم له بفرشة تاريخية عن جذور التصوف المغربي وقنواته، وخلص إلى أنه إذا كان قد بدأ زهديا، فإنه في القرن 6هـ، فترة

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة.

الدراسة، "أصبح قوة اجتماعية وسياسية فاعلة". ثم استعرض الممارسة الصوفية لابن تومرت ومظاهرها حسب الإستغرافية الموحدية، مثل دأب الموحدين على زيارة قبر المهدي والتبرك به. وأما خلفه عبد المؤمن ،فقد استند إلى "سياسة قمعية احترازية تجاه المتصوفة"، و تراوحت تلك السياسة بين المواجهة العسكرية، كما حدث مع ثورة ابن هود برباط ماسة، أو بالمراقبة الصارمة ،كما تم مع أبي يعزى وأبي شعيب، أو بالسجن كما مع أبي الحسن علي بن حرزهم، أو أن النظام فرض إقامة إجبارية على بعضهم، ووصل الأمر إلى تصفية البعض الآخر مثل أبي عبد الله محمد بن الأصم. وقد سار أبو يعقوب يوسف على نفس الخطى في علاقته مع المتصوفة، إذ أبدى صرامة في مراقبتهم دون إغفال بعض المرونة. فالسلطة الموحدية كانت "واعية بحقيقة تغلغل رجال التصوف وازدياد قوتهم". وخلال عهد المنصور دخلت العلاقات بين طرفي المعادلة منحى آخر إذ "مر التصوف من الحالة الفردية إلى تصوف جماعي منظم"، واضطر المنصور إلى الانفتاح على المتصوفة والتقرب منهم، مع استحضار الترقب والحذر. وأما خلال مرحلة الانحلال الموحدي في النصف الأول من القرن 7هـ/13م، فإن التوتر أصبح السمة البارزة في علاقات السلطة بالمتصوفة. وساهم في ذلك الشرخ الواضح الذي أحدثته هزيمة العقاب على مختلف بنيات الدولة الحاكمة، وقد عملت السلطة الموحدية على استقطاب بعض المتصوفة المنتظمين في الرباطات، حتى لا يتحولوا إلى السلطة المرينية المتوثبة.

ويخلص الباحث بعد هذا الرصد الكرونولوجي عن علاقات الموحدين بالمتصوفة ،إلى أن سياسة الموحدين تجاه هذه الفئة، لم تكن على إيقاع واحد. فإذا كانت على عهد المرابطين قد اتخذت "خطا مستقيما بدأت بالتوتر واستعمال الشدة، وانتهت بمحاولة احتوائهم، فإن سياسة الموحدين تجاههم مرت بأطوار متباينة ومتداخلة في

نفس الوقت". وإذا جاز توطين تأليف كتاب المستفاد، فيمكن القول بأنه صادف المرحلة التي حاول الموحدون خلالها احتواء واستقطاب المتصوفة.

انتقل الباحث بعد ذلك إلى **المبحث الثاني** الذي خصصه للمؤلف وبيئته العائلية والمحلية. ونسجل بداية أنه لولا ما جاء به ابن الأبار وابن عبد الملك المراكشي من معطيات عن ترجمة التميمي، فإن ما وصلنا عنه لا يتجاوز النزر اليسير. على أن مجموعة من الإشارات الواردة في متن المستفاد، تسمح بالتقاط بعض المحطات من حياة التميمي. ففي الغالب أنه ولد ما بين 535 و540هـ، وقد تربى في وسط صوفي، ودرس القرآن في صباه، ورحل إلى المشرق لأداء مناسك الحج وللاستزادة من العلوم، وقد توفي سنة 603 أو 604هـ. والكتاب زاخر بالإشارات عن علاقاته مع أصحابه وشيوخه وتلامذته، ويسمح بالقول بأنه علاوة على زاد التصوف، كان التميمي يحمل رصيدا علميا متنوعا. ويفترض الباحث أن يكون التميمي قد "بدأ محدثا وانتهى متصوفا"، واستنتج من بعض اللقطات الواردة بالمستفاد أنه كان ذا شخصية حادة، إن لم نقل انفعالية، وأنهى هذا المبحث بلائحة بأسماء المؤلفات الأربعة عشر التي كتبها التميمي، والتي تعد كلها الآن في عداد المفقود.

أما في **المبحث الثالث**، فوقف الباحث عند قضايا الكتاب المنهجية ومصادره. ففي غياب مقدمة المخطوط، وأمام اختلاف المؤرخين حول مؤلف الكتاب، يرى أن "كتاب المستفاد هذا واحد وأن مؤلفه هو محمد بن قاسم التميمي"، وقد ألفه أواخر أيامه، إذ إن آخر سنة ترد به هي 598هـ. ويطرح الباحث مجموعة من الأسئلة تدخل في إطار منهجية الكتاب من قبيل: لماذا نسخة واحدة عنه، ولماذا لم تستفد منه باقي المصادر المناقبية، ولماذا لم يحظ بالانتشار على الأقل لدى الوسط الصوفي؟ ولا يستبعد أن يكون الكتاب

قد خضع لنفس المقدمات التي تدبج بها عادة كتب المناقب، مع تسجيله لصعوبة الوقوف عند المعايير أو الخطة التي وضعها المؤلف في ترتيب تراجم كتابه.

أما أسلوب المستفاد، فهو بسيط بعيد عن التكلف، خاصة وأنه -على ما يبدو- "كان موجها لعامة الناس". والملاحظ أنه كثيرا ما يلجأ إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية والحديث النبوي -على غرار كتب المناقب- لأهمية المرجعية الدينية في الخطاب الصوفي.

ولأجل تتبع مصادر التميمي، توسل الباحث بمنهج إحصائي أضفى على الدراسة قيمة كبرى. ويتضح من خلاله أن المشاهدة والمعاينة تحضر بقوة عند المؤلف، إذ تمثل نسبة النصف من مصادره. كما أن التميمي كان حريصا على إسناد الخبر في حالة نقله، بل إنه أخذ على أشخاص عاديين "لا نعثر على أثرهم في كتاب التراجم والطبقات المعروفة والمتداولة". وأما نصيب المصادر المكتوبة بالمستفاد ،فهو ضعيف لأن المؤلف طرق ميدانا بكرا لا نعرف أن أحدا سبقه إلى طرقه، علما بأنه تأثر بكتاب رياض النفوس للمالكي، دون أن يحيل عليه. وترد الترجمات في المستفاد من خلال ثلاثة مستويات، وهي اسم المترجم له ولقبه وأصله، ثم صفاته ومزاياه، وأخيرا كراماته. والملاحظ أن مجتمع المستفاد مجتمع ذكوري إذ لا أثر فيه لأي ترجمة نسائية. ويستعمل التميمي أوصافا في الترجمة "تشي بتصوف بسيط بعيد عن التعقيد". ولا يبدو أن الكرامة كانت هي حجر الزاوية في تأليف الكتاب، فنصف المترجم لهم، لا يورد التميمي كراماتهم ، وحتى إن ذكر الكرامة، فهو ينحو إلى الاختصار وإلى عدم الغلو فيها. ويذهب الباحث إلى أنه بغض النظر عن الأدوات المستعملة في قراءة الكرامة، فيجب أن نقرأها قراءة تاريخية باعتبارها "ابنة شرعية لمحصلة ظروف تاريخية معينة". ويختم هذا المبحث بالتساؤل عن أي نمط ينتمي إليه كتاب المستفاد؟ فالتميمي لم يقتصر على الترجمة

للعباد فقط، بل أدرج بعضا ممن يشهد لهم بالسيرة الحسنة. وبعد أن يستعرض بعض أصناف الترجمة المناقبية، ينتهي إلى أن الكتاب غير قابل للتصنيف النمطي ،لأنه لم يقتف بنموذج معين في المغرب الأقصى، وإن كان من الواضح أنه تأثر أساسا برياض النفوس.

ينتقل الشريف في **المبحث الرابع** إلى دراسة جغرافية أولياء المستفاد، فيتتبع أصولهم الجغرافية، ويسجل أن التميمي لم يعن بهذا الموضوع، بقدرما اعتنى بالجانب التعبدي والروحي لمترجميه. غير أنه وجب القول بأن معظم المترجم لهم، تجمعهم علاقة ما بفاس، كالإقامة أو الوفاة أو العبور، أو إنهم من المجال القريب من فاس المندرج ضمن الفضاء الذي قصده التميمي "بما يليها من البلاد". ويرى الباحث أن هذه العلاقة الخاصة لرجال المستفاد بفاس، تتناقض مع ما يعرف من رغبة المتصوفة للابتعاد عن المراكز الحضرية الكبرى، بما ترمز إليه من حضور للسلطة وممثليها. وثمة شريحة ملحوظة من متصوفة المستفاد تعود إلى أصول أندلسية، وقد انتقلت إلى فاس ،بفعل عدة عوامل لا علاقة لها بالثنائية التي يرددها البعض حول وجود "تصوف حقائق بالأندلس وتصوف شعبي بسيط بالمغرب الأقصى". كما كانت لبعضهم علاقات بالمشرق الإسلامي وبعض مراكزه كالإسكندرية والشام والحجاز. وهذا مؤشر على أهمية التلاقح الحضاري بين المغرب والمشرق الإسلامي عصرئذ. وإذا كان بعض المتصوفة المغاربة قد فضلوا الاستقرار بالمشرق، فمن أجل الابتعاد عن الآلة القمعية للموحدين.

وفي **المبحث الخامس** المعنون بعالم أولياء المستفاد، يبادر الباحث إلى التأكيد على أن المستفاد "وثيقة اجتماعية على درجة عالية من الأهمية". ينتمي معظم عباد الكتاب إلى الفئة الوسطى من المجتمع ومن موظفي الدولة، وقليل منهم كان من فئة العوام.

كما أنهم يعودون إلى أصول إثنية مختلفة. و لم تكن الأمية متفشية بين متصوفة المستفاد، فكثير منهم كان على علاقة مباشرة بالعلوم. وإذا كان كتاب الإحياء للغزالي من أهم المرجعيات الفكرية للعباد، فإن تصوفهم لم يرق إلى مستوى التأسيس لنسق صوفي متميز. وقد ظل معظم المتصوفة ينهجون مسلكا قائما على الزهد، وبعيدا عن زخرف الحياة ومفاتنها، كما أنهم انخرطوا في الحياة العامة للمجتمع، وذلك على غرار ما تقدمه كتب المناقب عن الأدوار الاجتماعية الاعتيادية للمتصوفة. تلك الأدوار المتراوحة ما بين إشعاع ثقافة التضامن والتكامل، وردع الظلم بكل مظاهره، وتقديم النموذج الأخلاقي. وينهي الباحث هذا المبحث بخلاصة قوامها أن تصوف المستفاد يبدو وكأنه يمثل "الإرهاصات الأولى التي ستهيء التربة للتطورات اللاحقة التي ستنبثق عنها مدارس أو طرق صوفية واضحة المعالم ومؤسسات ذات تنظيم محكم مثل الزوايا"، الشيء الذي سيتأتى في العصر المريني.

ويختم الباحث هذا القسم **بمبحث سادس** عني بتشريح نوعية علاقات أولياء المستفاد بالسلطة الموحدية. ويقدم بداية لبعض الآراء التي تربط بين ظهور كتب المناقب وحالة الأزمة التي يعيشها المجتمع على مختلف الأصعدة، ويشدد على أن كتاب المستفاد بالذات، أنتج في "ظرفية رخاء مادي، رافقه تباين اجتماعي، ومناخ مليء بالإحباط ومظاهر التفسخ وانسداد الأفق السياسي نظرا للهوة السحيقة التي كانت تفصل بين المجتمع الحاكم والمجتمع المحكوم". ولأجل وضع الأصبع على الخلفية الثقافية التي تحكمت في الكتاب، يرصد علاقة الأولياء بباقي أهم الفاعلين في المشهد السياسي المغربي آنذاك، ويركز على خصمين فرض على المتصوفة مواجهتهما، وهما الفقهاء والسلطة وأعوانها. يتجسد الصراع بين المتصوفة والفقهاء في اختلاف المنهل المعرفي لكل منهما. وقد بدا وعي التميمي بذلك الصراع من خلال عدم إدراجه لبعض

الكرامات التي ينكرها الفقهاء، أو أنه يبررها باشتراط الإيجاز والاختصار في ذكرها. بل إن اختياره لاسم "العباد" لربما جاء من وعيه بصعوبة طعن المنكرين، وهم الفقهاء هنا، "في جانب طبيعي من حياة المسلم كالتعبد والتفرغ للحياة الروحية"، كما لجأ إلى "الإسناد حينما يورد كرامات الأولياء، ويعدد الرواة الذين يصفهم دائما بالثقة والتحقيق". أما عن علاقات الأولياء بالسلطة الموحدية، فالملاحظ –وذلك على عكس الكثير من المؤلفات المناقبية المغربية– "أن حضور الجانب السياسي في الفعل الكرامي يظل خافتا أمام الحضور المكثف للكرامات ذات البعد الاجتماعي والأخلاقي". وحتى ما ورد من إشارات عن الكرامة السياسية تبرز أن مواقف متصوفة المستفاد حيال السلطة كانت في أغلب الأحيان "رخوة"، وسجل الباحث أن ردود فعل بعض الأولياء وصلت إلى حد التخاذل، ويبدو أن تجاهل التميمي للكرامة السياسية لم يكن بريئا، وينم عن وجود تعتيم في ذكرها، وتكفي الإشارة –مثلا– إلى سكوته عن سجن أبي يعزى.

وفي خاتمة جد مركزة لم تتعد الصفحة ونصف الصفحة، يلخص الباحث أهم ما انتهى إليه من نتائج من قبيل توطين كتاب المستفاد في مرحلة استقطاب السلطة للمتصوفة، وإفصاح صاحب التشوف، ولو بصفة مضمرة، –وهنا أستعير عبارة محمد القبلي– عن وجود معارضة من جانب الأولياء للسلطة، مقابل "انبطاح" التميمي أمامها، إن لم نقل إنه "مساند للسلطة الموحدية".

وذيل الشريف الدراسة بلائحة طويلة من المصادر والمراجع، تنم عن شدة معاناته ومثابرته في جمع المادة التي تهم موضوعه، وتكفي الإشارة إلى أن عدد المصادر بلغ رقم 173، معظمها مخطوط.

أما القسم الثاني، فقد خصصه لتحقيق المستفاد في حجم يقارب الحجم المخصص للدراسة، ويتألف من 115 ترجمة مذيلة بفهارس عامة عن النص.

إن الملخص المقدم أعلاه لا يستوعب المضامين التي رام الباحث الوصول إليها، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال الاطلاع على العمل في رمته ،للوقوف على أهمية المجهود المبذول. والواقع أن الكتاب يطرح مجموعة من القضايا والتخريجات التي تدفع إلى التأمل، على غرار أي عمل جاد، وبما يسمح به الاجتهاد من فسحة لتبادل الآراء وبسط حدود التأويل.

ونعرض بداية لبعض ما نراه يندرج في هذا الباب بالقسم المخصص للدراسة، ثم بعد ذلك لبعض الإضافات الطفيفة للقسم المخصص للتحقيق.

- يذهب الباحث إلى أن التصوف بالمغرب أواخر العصر المرابطي ما كان له أن يشع "لولا تجذر الأزمة في شرايينه". وبالرغم من تحفظه على الفكرة المتواترة القائلة بأن "التصوف إيديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزم" فإنه بخصوص ظروف كتابة المستفاد، يحددها في حصول أوج مادي أنجر عنه تفسخ أخلاقي وتباين اجتماعي وشعور بالإحباط ،كرسه اتساع الهوة بين المجتمع الحاكم والمجتمع المحكوم.

يبدو أن هذا الربط بين الأزمة وإفراز المصادر المناقبية أو انتشار التصوف ،لا يكون بالضرورة مسألة ميكانيكية. ولو تتبعنا الإنتاج المناقبي بالمغرب الوسيط، منذ أقدم مصدر معروف وصل إلينا –على الأقل لحد الآن– وهو السر المصون لطاهر الصدفي، فسنلاحظ أنه يغطي تقريبا كل فترات هذه الحقبة، ولم تخل مرحلة من مراحل الدولة المغربية الوسيطية، ولا عهد من عهود حكامها من المتصوفة، ومن كتب التصوف. وإذا ما تم استحضار الفكرة المتواترة السابقة بالذكر، وقبول إجرائيتها،

فيمكن التساؤل عما إذا لم يكن تاريخ المغرب الوسيط كله عبارة عن سلسلة متواصلة من الأزمات؟ والظاهر أن التصوف تجربة ذاتية مستمرة في الزمان ،لا تنتظر حدوث حالة من حالات الخلل. ففي مجتمع يحكمه المقدس ويغمره، تحضر الولاية محاكاة للنبوة من أجل ضمان استمرار الدين. ولعل الحاجة إلى الولاية قد ازدادت في المجتمع الإسلامي مثل المجتمع المغربي، بفعل ما يحدثه التدرج في الزمن والابتعاد عن فترة الصفاء والنقاء الروحي التي يمثلها عصر الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، من نزوع نحواستدعاء تلك المرحلة النموذجية من تاريخ الإسلام. فهنا تبرز الولاية باعتبارها تماهيا للنبوة من أجل استمرار الدين وضمان القدوة. وبما أن كرامات الأولياء هي استمرار للمقدس الذي أسس له الأنبياء بمعجزاتهم، فإن هذا المقدس لا ينقطع ولا يرتهن بفترة معينة، سواء أكانت مصادفة للاستقرار أم للأزمة. ومن أجل ضمان الاستمرارية والقدوة، فلعل من أهم ما يميز فعل الكرامة أنها تتعدد في الزمان بتعدد معجزات الأنبياء. يذهب القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ) إلى أن" كل كرامة تظهر على يد ولي، هي محسوبة في معجزة ذلك النبي، فبسبب اتباعه له وإقتدائه بشريعته، ظهرت له الكرامة". كما أن صفة التكرار التي يتميز بها فعل الكرامة يجعلها مستمرة في الزمن، دون أن تكون قد حدثت فعلا في الزمن الذي تورده عنها كتب المناقب، لأن المقصد الأسمى هو إبراز مدى تماهي الولاية مع النبوة.

- يذهب الباحث إلى أنه من الثابت حاليا أن ابن تومرت –على عكس ما ترويه سيرته الرسمية– لم يلق الغزالي ولا حضر حلقة دروسه. إن هذا مما لا ينسجم مع ما ورد في أحد كتب الغزالي، وهو سر العالمين، حيث جاء على لسانه في بداية الكتاب "... فأول من استحسنه وقرأه علي بالمدرسة النظامية سرا من الناس... رجل من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت".

- يرجح الباحث أن يكون التميمي ذا شخصية انفعالية سريعة الغضب. ومن خلال القرائن التي يقدمها عن ذلك، يبدو من الصعب تحديد السمات الانفعالية لصاحب الكتاب. فمسألة ترويض النفس على الصبر والتحمل مطلب رئيس في التجربة الصوفية. وأما الحالة الوحيدة التي عرضها عن الشخصية الانفعالية للتميمي، فقد يصعب لجم الغضب إزاءها، ثم إن الغضب أو الهدوء أو أي انفعال آخر، حالة فردية، وقد لا يتوقف على العرق أو الموطن (أخطر عمليات الشغب في ملاعب كرة القدم يحدثها الهوليكانز، وهم من الإنجليز الذين يضرب بهم المثل في الهدوء والانضباط).

- يرى الباحث أن التميمي لم يف باشتراطه الاختصار في تراجمه لما أطال في ترجمة بعض الشيوخ مثل أبي يعزى وأبي الحسن علي بن حرزهم. والظاهر أن نفس الأسماء الصوفية التي أطال التميمي في الوقوف عندها، تحظى بتراجم طويلة في باقي كتب المناقب المغربية الوسيطية، بل إن بعضها حظي بمؤلفات خاصة، مثل المعزى في الترجمة لأبي يعزى ،أو أنس الفقير لابن قنفذ الذي تشكل فيه ترجمة أبي مدين الشخصية المحورية. ويبدو أنه لم يكن ثمة مناص لدى التميمي للإطالة في تراجم ،تستوجب هذا المطلب لكثرة مريديهم وتوافر أخبارهم أكثر من غيرهم.

- الظاهر أن المفتاح الرئيس في تحليلات الباحث لظاهرة التصوف ولخطاب المصادر المناقبية يرتبط بالفعل السياسي. فكل مصدر مناقبي يحمل "خطابا سياسيا" معينا، واللجوء إلى التصوف تمليه –على ما يبدو– علاقات معينة مع النظام الحاكم. يتجلى هذا الربط واضحا فيما انتهى إليه الباحث عن تاريخ تأليف المستفاد أواخر حياته، إذ طرح إمكانية افتراض بداية التميمي محدثا وانتهائه متصوفا في مؤلفاته أم في مسلكه الحياتي، ويسوغ هذا الافتراض بعدم تقلده لأي خطة من خطط الدولة وبعدم

حصوله على أي مترلة لدى رجال الدولة الموحدية. يبدو أن الربط بين ركوب التصوف ومزاولة أو عدم مزاولة خطة من خطط الدولة لا يستقيم دائما. والتصوف -كما سبقت الإشارة- استعداد طبيعي في الإنسان ودفين فيه، بغض النظر عن موقعه الاجتماعي أو السياسي. ثم إن القاعدة السارية في التجربة الصوفية المعتدلة كما رسمها التميمي، تتم من خلال الانتقال من الفقه إلى التصوف، وليس العكس. وإذا كان الفقه منشغلا بعلم الظاهر لتنسجم مظاهر العبادات والمعاملات مع الشريعة، فإن التصوف يحل ثانية لتعميق الحياة الدينية وتنقيتها حتى تتواءم مع سريرة المؤمن. ويظهر من خلال تواريخ الارتماء في أحضان التصوف أو كتابة المصادر المناقبية، أنها عادة ما تصادف المراحل المتأخرة من أعمار أصحابها، بما تقتضيه من "توبة" وإقلاع عن سلوكيات المراحل المتقدمة من العمر.

- سجل الباحث عن الأصول الجغرافية لعباد المستفاد أنهم ظلوا على علاقة مباشرة مع فاس الحاضرة، وذلك على عكس ما تسمح به الخريطة البشرية التي يقدمها صاحب التشوف عن علاقة الأولياء بمراكش التي لم تجتذبهم ،بما ترمز إليه من حضور للسلطة ولممثليها. وإذا كنا نساير الباحث في هذه الملاحظة، فالظاهر أن ثمة معطى أساسيا قد يشرح هذه المفارقة عن علاقة المتصوفة بكل من فاس ومراكش في العصر الموحدي. يتمثل هذا المعطى في نوعية الحكم الذي جمع السلطة الموحدية بفاس. فلا شك في أن قبضة الموحدين على مختلف المناطق التابعة لهم في مرحلة قوتهم ،كانت شديدة، غير أن مراقبتهم لفاس بالذات، يبدو أنها تمت "من بعيد"، وذلك بأن تركوا لنخبها حرية اختيار وتسيير الشؤون الدينية لمؤسسات المدينة. فهل كان تركز المخزن الموحدي بمراكش، ووجود هامش من "الحرية" بفاس من الأسباب التي تفسر نفور الأولياء من المدينة الأولى، وإقبالهم على المدينة الثانية؟ طرح هذا التساؤل يدفع إلى

إبداء ملاحظة مرتبطة بما سبق، وهي أن أهم بؤر التصوف المزعج للموحدين تركزت بالجنوب، وخاصة حول رباط شاكر الذي لم يكن ليغيب عن الحسابات السياسية للسلطة الموحدية. وأما بمحور فاس، فالظاهر أنه باستثناء سجن الشيخ أبي الحسن بن حرزهم، فإن الأولياء لم يقلقوا الموحدين كثيرا بهذه المنطقة، وكل من اشتموا منه رائحة القلق، استقطبوه نحو العاصمة مراكش ،ليكون تحت المراقبة المباشرة لخدام المخزن الموحدي.

-يتساءل الشريف عن سبب تأخر المؤلفات المناقبية بالمغرب الأقصى إلى القرن السادس الهجري، وعن مدى خلو المجتمع المغربي في الفترات السابقة من الأزمات الأخلاقية التي -عادة- ما تسمح بإفراز المناخ الملائم لإنتاج تلك المؤلفات؟ الظاهر أن هذا التأخر لا ينحصر فقط في المصادر المناقبية، بل يندرج ضمن وضعية "وثائقية" ترتبط عموما بوضعية الكتابة التاريخية بالمغرب الأقصى إلى حدود القرن 6هـ بمختلف أصنافها. فالشروط الأمنية والحضارية العامة، لم تكن مشجعة على الإنتاج الفكري، وإن توافرت في بعض الفترات، فإن الضياع طال معظم المؤلفات بسبب الصراع السياسي والمذهبي. ولا غرو أن الإبداع المغربي تأتى بفضاءات أخرى، كالأندلس وإفريقية. ويبدو أن مما جعل القرن 6هـ فترة ملائمة لظهور المؤلفات المناقبية ولغيرها من المصادر بالمغرب الأقصى، أنه يصادف عصر تبلور الذات المغربية، من خلال الاستقلال السياسي الذي جسده تكوين الموحدين لأول إمبراطورية إسلامية مغربية منفصلة عن مركز الخلافة بالمشرق، تتخذ من مراكش، ومن المغرب الأقصى مركزا لاختياراتها المذهبية والسياسية. ولعله من المفيد الإشارة إلى أن هذا القرن شهد -فضلا عن ظهور أولى المصادر المناقبية- ميلاد أصناف مصدرية أخرى. قد يكون أول كتاب مغربي في التراجم وصل إلينا هو ترتيب المدارك للقاضي عياض المتوفى سنة 544هـ.

كما تم انتظار منتصف القرن 6هـ ،ليصل إلينا أقدم نص للفهرسة المغربية كاملا مع فهرسة القاضي عياض -علما بأن أقدم فهرسة مغربية توردها المصادر هي الفهرسة الضائعة لأبي عمران الفاسي-. ورغم أن بواكير التأليف في فقه النوازل بدأت مع أوائل القرن 3هـ، فإن أولى النوازل المغربية التي وصلت إلينا كاملة، تصادف القرن 6هـ ،مع القاضي ابن دبوس الزياتي الأفراني المتوفى سنة 511هـ ،وأبي القاسم أحمد التميمي المعروف بابن ورد (ت 540) ونوازل القاضي عياض (ت 544هـ).

-يذهب الباحث إلى أن التميمي غيب الكرامات السياسية -على عكس صاحب التشوف-، حتى إن مواقف بعض عباد المستفاد ،لا تخلو من تخاذل وسلبية في مواجهة السلطة. لقد مارس التميمي نوعا من التعتيم في ذكر الإشارات المتعلقة بتجاوزات النظام الموحدي، ما جعل الباحث يرجح إدراجه ضمن المساندين لهذا النظام. والظاهر أنه من الصعب مسايرته في هذه الخلاصة لعدة اعتبارات، منها:

وجود بعض الإشارات الواردة بالمستفاد، تكشف بشكل مباشر عن تجاوزات النظام الموحدي وخدامه، ففي الترجمة التي استدل بها الباحث عن تخاذل بعض المتصوفة، يتحدث التميمي بدون قناع عن "بعض العمال الظلمة"، ولا يبدو أن الحاجة تدعو إلى تحديد هوية أو مذهب أولئك العمال لأنهم لا يمكن أن يكونوا إلا خداما للنظام الموحدي، وتتأكد عدم رغبة التميمي في التعتيم عند الترجمة لأبي عبد الله محمد الدقاق السجلماسي، لما يتحدث بتحديد لا غبار عليه عن تسلط والي سجلماسة وجوره.

الظاهر أنه حينما "نحاكم" كتب المناقب عن عدم إيرادها للكرامات السياسية، فإننا لا نلتفت إلى المنطق الداخلي الذي يتحكم عادة في الهدف من تأليف هذا النوع من المصادر. فهي لا تتغيأ بسط نوع معين من الكرامة بقدرما يهمها تقديم النموذج

الأخلاقي والتربوي الذي تجسده هذه الكرامة، دون أن تكون بالضرورة ذات بعد سياسي، ويبقى المقصد الأساسي من عرضها، الدفع إلى اقتفاء أثر الولي أو الشيخ في مسلكه الحياتي.

ولعل هذا ما يفسر غياب الكرامة السياسية من بعض كتب المناقب، مثل السلسل العذب للحضرمي، أو حضورها بها بشكل خافت، كما في دعامة اليقين للعزفي التي تحوي كرامة سياسية واحدة. إن غياب أو قلة الكرامات السياسية ببعض المصادر المناقبية لا يعني بالضرورة وجود انسجام كلي بين أصحابها والنظام الحاكم. والظاهر أن الكرامة حينما تصدر عن الولي ،غير خاضعة للتصنيف، لأن المقصد الأسمى في وظيفتها، وفي ما تحدثه من أثر في النفس، ونحن الذين أخضعناها إلى تصنيف اجتماعي أو سياسي...

قد يصعب أحيانا إيجاد علاقة تطابق تام بين فحوى الكرامة وتأكيدات الواقع التاريخي. ذلك بأن بعض الكرامات تخترق الزمان والمكان ،في شكل حدث مكرر يستمد مرجعيته من فعل قطب أو شيخ صوفي مرموق، أو إنها إعادة إنتاج رمزي لمعجزة أحد الأنبياء. ولهذا قد لا تكفي الإشارات المناقبية لتحديد المواقف والأفعال في التاريخ ،في غياب ما يعززها أو يفندها باقي المصادر التاريخية.

إذا كان كتاب التشوف قد عج بالكرامات السياسية ،وكشف بشكل "مضمر" عن موقف صاحبه من النظام الموحدي، فلأن بؤر التشوف المعارض كانت متمركزة بالجنوب، ولا سيما برباط شاكر. كما أن عدد المترجم لهم بالتشوف بلغ 277 وليا، أي ما يفوق بنسبة النصف للمترجم لهم بالمستفاد، الشيء الذي -لربما- سمح بورود كرامات سياسية كثيرة بالتشوف، وقليل منها بالمستفاد. وإذا كانت قراءة محمد القبلي للتشوف قد كشفت عن وجود خطاب تصوفي معارض ومضمر بالكتاب، فيمكن

التساؤل عن حدود توظيف ونقل نفس الآليات، في تفكيك خطاب التشوف إلى فضاء كتاب المستفاد، بدون استحضار بعض العناصر المميزة لكل منهما، مثل التكوين الشخصي والمعرفي لابن الزيات وللتميمي، ومجال المترجم لهم...

وبالانتقال إلى القسم المحقق، نلمس ما كابده الباحث من مشقة وعناء في إعداد هذا القسم، وتبقى ثمة تصويبات طفيفة مما يمكن إضافته إليه.

وردت في ترجمة ابن حرزهم لفظة رفروفة التي لم يهتد الباحث إلى معناها. والظاهر –حسب السياق– أن الأمر يتعلق بحالة مصاحبة للتجربة الصوفية، تكون على شكل نداء أو هاتف غيبي أو صوت خفي. وتنطق الكلمة في الأمازيغية "ترفرافت"، وتعني نوعا من الحدس المرتبط بالطاقة البشرية.

أشار الباحث إلى أن استعمال اللغة الدارجة من الأمور العادية في النصوص المناقبية، وأحال –كنموذج على ذلك– على كلمة عيال. وإذا كانت الكلمة المحال عليها قبل ذلك من الدارجة، وهي "أش" التي هي تحوير للكلمة العربية "أي شيء"، فإن كلمة عيال من العربية الفصحى.

في ترجمة أبي عبد الله محمد بن مليح ورد ذكر الشتوة في كرامة تتعلق بدوره في إطعام الناس جراء مسغبة حلت بفاس. واحتمل الباحث أن يكون الأمر متعلقا بالشدة عوض الشتوة كما ورد في الأصل. ولعل السياق يستقيم بذكر الشتوة، إشارة إلى فصل الشتاء.

كتب الباحث اسم الحسن بن ست "الآفاق" واسم سعيد بن "حَنين"، ولعل الصواب "الأفاق" و"حُنَيْن".

❐ ❐ ❐

المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس
وما يليها من البلاد
لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي

عبد الإله بنمليح *

تعززت المكتبة المغربية بصدور كتاب: " المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد "، لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المتوفى سنة 603 أو 604هـ، بتحقيق محمد الشريف، أستاذ التاريخ الوسيط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي بتطوان، وذلك ضمن منشورات الكلية ذاتها.[1]

والعمل في الأصل أطروحة جامعية تقدم بها الباحث لنيل درجة دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص تاريخ، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، في أكتوبر 2000.

وقد أتاحت لي قراءة هذا العمل بقسميه: الدراسة والنص، أن أقف على المجهود الكبير الذي أنفقه المحقق من أجل إخراجه. ويمكن قياس هذا الجهد والمعاناة من خلال استعراض سريع للعوائق الكثيرة التي اعترضت المحقق، ودفعت الكثيرين إلى صرف النظر عن تحقيقه، والاكتفاء بالاستفادة منه مخطوطا، بالاقتباس، وفي أقصى الأحوال إنجاز مقال تعريفي به، من أمثال:

---

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

– محمد بن شريفة، "حول كتاب المستفاد"، مجلة دعوة الحق، العدد259، 1986، (صص26–30).

– محمد بن شريفة، "التميمي، محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم"، معلمة المغرب، ج8، (صص2569–2571).

– محمد بنعلي بن بوزيان، "حول كتاب المستفاد"، مجلة دعوة الحق، العدد262، 1987، (صص110–114).

– محمد الفاسي، "عالمان جليلان: ابن الكتاني الفندلاوي وابن عبد الكريم التميمي، الفاسيان"، مجلة دعوة الحق، العدد262، 1987، (صص2 – 5).

– محمد المنوني، " لقطات دفينة من كتابين في المناقب"، ضمن كتاب "التاريخ وأدب المناقب"، 1988، (صص9–14). ويتعلق الأمر بكتاب "المستفاد" وكتاب " المنهاج الواضح في تحقيق كرامات الشيخ أبي محمد صالح "، لأحمد بن إبراهيم بن أحمد الماجري.

إضافة إلى محمد الشريف نفسه، الذي نشر مقالا له بعنوان " المستفاد أو استقطاب التيار الصوفي على عهد الموحدين" ضمن كتابه "نصوص جديدة ودراسات في تاريخ المغرب الإسلامي", تطوان, 1996، (صص7– 28), هذا إلى جانب باحثين آخرين مثل إبراهيم القادري بوتشيش ...

ويمكن حصر العوائق فيما يلي:

– وجود نسخة يتيمة.

– اختلاط أوراق المخطوطة، مما فرض إعادة ترتيبها، بشكل جديد خالف فيه المحقق اجتهادات سابقيه، من أمثال محمد بنعلي بن بوزيان ومحمد المنوني ومحمد بن شريفة.

- ضياع مقدمة المؤلف، التي كان من شأنها أن تكشف عن عدة قضايا، على رأسها ظروف إنتاج النص ومنهج صاحبه ومصادره.

- التصحيفات والتحريفات والإسقاطات الناتجة عن عمل الناسخ، مما تطلب التصويب في مناسبات عديدة.

- وجود طمس لبعض الكلمات في النص، استوجبت الترميم.

- عدم نص المؤلف في المتن على مصادر معلوماته، مما فرض على المحقق تنقيبا عسيرا عن النصوص في مصادر لاحقة للمستفاد ومقابلتها بنصوصه.

ورغم كل هذا وذاك، فقد اقتحم محمد الشريف مجال تحقيق الكتاب، مما يمكن اعتباره "مغامرة"، خرج منها منتصرا باقتدار كبير؛ بل إنه أضاف إلى ذلك إقدامه على شكل نص المستفاد شكلا كاملا، وهو عمل مضن وغير مسبوق، على الأقل بين المحققين المؤرخين بالمغرب.

قسم محمد الشريف عمله إلى قسمين:

- **قسم أول سماه قسم الدراسة**، ضم ستة مباحث، مؤطرة لنص المستفاد، تناولت القضايا الثلاث التالية:

1 - **زمن المستفاد:** تمت معالجته في مبحثين، الأول بعنوان:"السلطة الموحدية والتيار الصوفي" والمبحث السادس بعنوان:"المستفاد والسلطة الموحدية".

2 - **مؤلف المستفاد:** خصص له المبحث الثاني، المعنون:"المستفاد ترجمة ذاتية؟ المؤلف وبيئته العائلية والمحلية".

3 - **كتاب المستفاد:** عمد فيه الباحث إلى تفكيك النص المحقق، عبر رصد منهج كتابته ومصادره (المبحث الثالث)، وعبر تصنيف جغرافي لأولياء المستفاد (المبحث الرابع)، ثم أخيرا عبر اقتحام عالم أولياء المستفاد (المبحث الخامس).

ولعل أول ملاحظة يمكن تسجيلها عن قسم الدراسة هذا، أن المحقق سلك مسلكا غيـــر مسبوق -حسب علمي- عندما أفرد دراسة "مستقلة" وموسعة تلم بظروف كتابة المستفاد وصاحبه، حيث جاءت في 260 صفحة،[2] وفي ذلك خروج عما ألفناه في تحقيق المتون. ولست في حاجة إلى إعطاء أمثلة كثيرة، سأستحضر فقط أنموذجين شهيرين، يمتان بصلة إلى النص المحقق، هما: مقدمة أحمد التوفيق، محقق كتاب "التشوف إلى رجال التصوف" لابن الزيات التادلي، التي لم تتجاوز 26 صفحة[3]، ومقدمة زهراء النظام، محققة "الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس"، التي لم تتعد 33 صفحة[4] .

- **أما القسم الثاني، فيتضمن نص المستفاد**, مسبوقا بتقديم يتناول "المنهج المتبع في التحقيق",[5] ثم تراجم عُباد فاس وعددهم 81, بالإضافة إلى ملحق مكون من:

1-تراجم المستفاد مستخرجة من كتاب الروض العطر الأنفاس لابن عيشون الشراط وعددها 07.

2- تراجم المستفاد مستخرجة من كتاب جذوة الاقتباس لابن القاضي, وعددها 27.

ليكون الحاصل هو 115 ترجمة.

وذيل المحقق نص المستفاد بمجموعة فهارس بلغت 15 فهرسا, للآيات القرآنية, والأحاديث النبوية, والقوافي, والأمثال والأقوال المأثورة, والكتب, والأعلام، والأمم والطوائف والجماعات، والبلدان والأمكنة، والمصطلحات الصوفية, والألفاظ الاصطلاحية, ورواة التميمي وغير ذلك.

وإذا كان هذا التقديم مما يظهر جليا لقارئ عمل محمد الشريف, فإن هناك جانبا, أرى من واجبي, إبرازه في هذه القراءة, يتعلق الأمر بالأسئلة العديدة التي يعج بها

العمل في شق الدراسة, والتي اتخذها المحقق سبيلا إلى انتقاد آراء واجتهادات سابقة, وتقديم بدائل عنها. وهي أسئلة تعبر عن حالات قلق ولحظات معاناة خلال معاشرة صاحبها للكتاب عبر سنوات عديدة. وسأكتفي باستعراض بعضها ومضامين أجوبتها:

1 – " **المستفاد ترجمة ذاتية ؟** "[6] ، إن في إثبات المحقق علامة استفهام في نهاية الجملة ما يفصح عن سؤال عريض أجهد نفسه من أجل التقاط إشارات وعبارات وظفها ليس في التعريف بالتميمي فحسب, ولكن أيضا في إبراز جوانب من شخصيته، حيث انتهى فيها إلى كونها "شخصية حادة إن لم نقل انفعالية "، على حد تعبيره.[7]

2- "**فإلى أي نمط ينتمي كتاب المستفاد ؟**"،[8] ناقش المحقق تحت هذا العنوان تصنيفات كتب التراجم، وموقع المستفاد ضمنها؛ حيث انتهى إلى نقد تأثر التميمي بأبي نعيم الأصبهاني في "حلية الأولياء"، كما ذهب إلى ذلك كل من محمد بن شريفة وأحمد التوفيق، وقدم بديلا له، هو أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي في كتابه "رياض النفوس ..".

3- **طرح المحقق مجموعة من الأسئلة وهو يعرض- في المبحث السادس- لموضوع: "المستفاد والسلطة الموحدية"**، حيث انطلق[9] من مقولة الباحث بنسالم حميش: "التصوف إيديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزم"[10]، التي استدل فيها بظروف إنتاج كل من" التشوف" لابن الزيات التادلي و"دعامة اليقين في زعامة المتقين" لأبي العباس أحمد العزفي السبتي. وتساءل محمد الشريف: "هل يخضع كتاب المستفاد للضوابط ذاتها، وبالتالي جاء ليعكس لنا أزمة معينة أو كان نتيجة لها ؟"[11]. وعندما لم يستطع نفي العلاقة بين الأزمة "الأخلاقية" والتدوين المناقبي، عمد إلى طرح التساؤل التالي: "نتساءل عن سبب تأخر ظهور المؤلفات المناقبية بالمغرب الأقصى إلى القرن 6

هـ ؟"[12]، ثم يردف متسائلا مرة أخرى: "فهل خلا المجتمع المغربي في الفترات السابقة من الأزمات الأخلاقية ؟"[13]

إنها مجموعة نماذج لأسئلة عميقة أضفت على قسم الدراسة حيوية يستشعرها كل قارئ لها، متمعن فيها.

وأصل الآن إلى ملاحظات وتساؤلات عنت لي خلال قراءتي للكتاب بقسميه:

قسم الدراسة:

تهم الملاحظة الأولى عنوان الكتاب، فأمام غياب مقدمة كتاب المستفاد، المتضمنة، دون أدنى شك، عنوانا من وضع مؤلفه، ناقش المحقق الصيغ المختلفة الواردة في المصادر التي نقلت عنه، وحصرها في ست صيغ، هي:

1 – " المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد".

2 – " المستفاد في مناقب العباد من أهل فاس وما يليها من البلاد".

3 – " المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد".

4 – " المستفاد في ذكر الصالحين من فاس والعباد ".

5 – " المستفاد في مناقب الصالحين والعباد من أهل مدينة فاس وما والاها من البلاد".

6 – " المستفاد بمناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد".[14]

وعمد المحقق إلى ترجيح صيغة ابن عبد الملك المراكشي، للاعتبار التالي: " لما عرف عنه من ضبط وتحر، فيما يخص عناوين كتب مترجميه من جهة، ولأنه الوحيد الذي اهتم بإنتاج التميمي الثقافي وعدد مؤلفاته، من جهة أخرى".[15]

وفي اعتقادي أن صيغة محي الدين ابن عربي في كتابه" الفتوحات المكية"[16]وهي " المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد"، هي الأقرب إلى الترجيح، وذلك لاعتبارين:

أولهما أن ابن عربي سمع الكتاب من مؤلفه بمدينة فاس. ومعلوم أن أهل الحديث يجعلون السماع من لفظ الشيخ أرفع أقسام تحمل العلم الثمانية، إلى جانب المعارضة (المقابلة) والإجازة والمناولة والمكاتبة والإعلام والوصية والخط (أو ما يعرف بالوجادة).[17] وإن كنا نجهل هل كان سماع ابن عربي للمستفاد إملاءً، وذلك أرفع درجات السماع" لما يلزم فيها من تحرز الشيخ والطالب".[18]

وثانيهما أن صيغة ابن عربي تضيف كلمة الصالحين إلى العنوان، وهو ما لا يتعارض ومضمون الكتاب، كما يضفي عليه طابعا شموليا يتفق مع عدم اقتصار المؤلف" على ذكر العباد كما ورد في عنوان كتابه، وإنما ترجم فيه كذلك لمن اتسم بالخير والفضل، سواء من كان من المنقطعين إلى العبادة والخلوة أو من العلماء المدرسين أو من الفقهاء والقضاة"، كما سجل المحقق،[19]أو " أن كتاب المستفاد لم يقتصر على ذكر المنقطعين للعبادة، وإنما ذكر منهم أيضا المشتغلين بنشر العلم"، كما أثبت محمد المنوني.[20]

وتخص **الملاحظة الثانية العنوان أيضا**، وبالضبط عبارة: " وما يليها من البلاد". ناقش محمد الشريف في المبحث الرابع المعنون " جغرافية أولياء المستفاد " موضوع: الأصول الجغرافية لعباد فاس،[21] منطلقا من أن التميمي لم يكن يولي اهتماما للانتساب القبلي للمترجم لهم، وأن ما كان يهمه " هو الجانب الروحي التعبدي للشيوخ المترجم لهم أكثر من محتدهم العائلي أو الجغرافي"، على حد تعبير المحقق[22]. غير أنه وبالرغم من أن الأصول الجغرافية لأولياء المستفاد تصل إلى حوالي 85 % بالنسبة لمدينة فاس

وأحوازها،[23] وهي نسبة مهمة جدا، تقصي إمكانية اعتماد التميمي عبارة" وما يليها من البلاد" على مقتضى البنية البلاغية للعنوان، احتذاءً بالصيغ المتبناة في الكتابات الأدبية والتاريخية المغربية والمشرقية على حد سواء، فإنها في اعتقادي ربما تحيل على زمن التميمي وزمن المستفاد، أي الفترة الموحدية، ومكانة "جهة فاس" في التقسيم الإداري الموحدي.

فقد كانت فاس خلال هذه الفترة – طور القوة الموحدية – إحدى ولايات الدولة إلى جانب السوس وسجلماسة ومراكش وسلا وسبتة وتلمسان وبجاية وإفريقية ومالقة والغرب (شلب وأحوازها) وإشبيلية وقرطبة وجيان وغرناطة ومرسية وبلنسية. وهو التقسيم الإداري الموروث عن المرابطين، عدا سلا التي جعلها الموحدون ولاية قائمة بذاتها، ومكناسة التي جعلها المرابطون ولاية مستقلة، وهو ما سار عليه عبد المومن مدة ثم تراجع عنه، وألحقها بولاية فاس،[24] الممتدة من رباط تازا إلى مكناسة. والواضح أن هذا هو المجال الذي تحركت فيه غالبية عباد المستفاد، وبذلك لا نعتبر مكناسة فضاءً بعيدا نسبيا عن هذا المجال،[25] كما سجل المحقق.[26]

إن في إحالة المؤلف بعبارة " وما يليها من البلاد" على بعد زمني، كما أثبتنا، ما يخفف من حدة الحكم عليه بإهمال زمن الذين ترجم لهم، مقارنة بابن الزيات التادلي في التشوف، حين سُجل عليه أنه اكتفى بإثبات تواريخ في ثماني مناسبات فقط.[27]

أما الملاحظة الثالثة فتخص منهج المستفاد. فقد ختم المحقق المبحث الثالث المعنون:"المستفاد: قضاياه المنهجية ومصادره"، بالسؤال التالي: " فإلى أي نمط ينتمي كتاب المستفاد ؟"[28]، حيث ناقش القواسم المشتركة بين كتاب المستفاد وكتب المناقب والتراجم، من حيث طرائق الترجمة ومحدداتها، معددا أصناف: الترجمة الصوفية، والترجمة البلدانية، والترجمة البرنامجية، والترجمة الذاتية، وانتهى إلى أن المستفاد بعيد عن

الترجمات الذاتية والبلدانية والبرنامجية، قريب " أشد القرب من الترجمة المناقبية أو كتب المناقب عامة"،[29] بل إنه يقودنا وبحنكة كبيرة إلى القول معه: " إن المستفاد غير قابل للتصنيف النمطي، بما أنه يقترب من كل هذه الأصناف دون أن يندرج تحت أي واحد منها".[30]

ويبدو لي أن هناك معطيات عديدة تجعل كتاب المستفاد قريب من كتاب التشوف، فهو يتقاطع معه زمنيا (القرن السادس الهجري)،[31] ويتكامل معه مجاليا. إذ رغم عدم تصريح ابن الزيات في عنوان كتابه بأدنى مؤشر جغرافي لمتصوفة كتابه، فإن قراءة أولية لتراجمهم تكشف أنه يؤطر متصوفة المجال الجنوبي، في حين يهم المستفاد المجال الشمالي، الذي سيتعزز بعد أكثر من قرن من الزمان، أي في أواسط القرن 8هـ/ 14م، بمؤلف عبد الحق بن إسماعيل البادسي الغرناطي (كان حيا سنة 766هـ)، الموسوم ب :" المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف"، الذي اهتم بالمجال الممتد بين سبتة وتلمسان.

ومن هنا تبرز أهمية كتاب المستفاد في التعريف بعباد الوسط المغربي، في مقابل التشوف الجنوبي والمقصد الشمالي. وبما أن التميمي كما ورد لدى المحقق " قد يكون ليس مسبوقا في هذا الميدان التأليفي بالمغرب الأقصى على الأقل"،[32] فلم لا نبادر إلى القول بقرب تأليفه هذا من الترجمة البلدانية، بمفهوم أوسع قليلا، ومدشنا لها.

– قسم النص:

اعترضت قراءتي للقسم الثاني، بعض الملاحظات، منها:

ورد في ترجمة أبي عبد الله محمد الدقاق السجلماسي، عقب الأبيات الشعرية الثلاثة "فصاح أبو عبد الله، وقال: يا قوم هكذا أسكر،[بضم الهمزة وسكون السين وكسر الكاف وضم الراء] وأخذ في البكاء".[33] وتبدو كلمة أسكر غريبة عن السياق

الموجودة فيه؛ يؤكد ذلك ورودها في نص الروض العطر الأنفاس: " هكذا أكسر"[34]، دون شكل. فهل يتعلق الأمر بتدخل من المحقق ؟

– تسرب إلى اسم صاحب نسخة المستفاد بعض الخلط، فهو تارة بنعلي محمد بن بوزيان ،[35] وتارة أخرى محمد بوزيان بنعلي،[36]وتارة أخرى محمد بن علي بوزيان.[37] ولست أدري أي الأسماء منهم الأصوب!

– ورد في ترجمة الشيخ الفتوح[37]، الفتوح بضم الفاء، ومباشرة نقرأ عبارة " ومنهم الشيخ الفتوح "بفتح الفاء، فأيهما أصح! وفي الفقرة ذاتها " من أصحاب أبي الحسن بن حرزهم"، بكسر الحاء والراء والزاي والهاء، والصواب ما أثبت في ترجمته[38]: " أبو الحسن علي بن إسماعيل بن حرزهم"، بسكون الزاي.

– ورد في الترجمة 43 عن أبي الحجاج يوسف الجزولي: " كان مشهورا بالعبادة والخير والاجتهاد، وكان من الكرّادين؛ عمره كله معمور الأوقات بالصلاة والذكر".[39] واستوقفتني كلمة الكرادين، التي أوحت لي باللفظة العامية التي تفيد شدة الحفظ. وعندما لجأت إلى لسان العرب، وجدت معنى آخر كالطرد والدفع والعنق ...،[40] غير أن إشارة المحقق، في قسم الدراسة: "الأصول الجغرافية لعباد فاس"[41]، إلى لفظة الكرادين نسبا لشخصيات من أحواز فاس، كالكندرين وبني بسيل وبني تاودا..، زادت من تعقيد الأمر.!

– ورد في ترجمة محمد الدقاق السجلماسي،[42] المقتبسة من الروض العطر الأنفاس،[43]لفظة تركمة (طعام)، وإذا كانت محققة الكتاب لم تشكل الكلمة، كما لم تشكل النص كله، فإن المحقق شكلها في الأول بفتح التاء ، وبعدها بثلاثة سطور، شكلها بضم التاء. فما مرد هذا الاختلاف ؟

- ترد في ترجمة أبي عبد الله محمد بن مليح، على لسانه مخاطبا زوجته، عبارة: "وتصدق منه [القمح] كل يوم بما تيسر، حتى خرجت الشتوة ".[44]وعلق عليها المحقق: " كذا في الأصل..ولعلها الشدة "[45]، ومعروف أن الكلمة شائعة، وتعني فصل الشتاء، وهي "مصدر شتا بالمكان شتوا وشتوة للمرة الواحدة "، و"قيل الشتاء جمع شتوة".[46]

-وأنهي هذه الملاحظات بالتساؤل عن عدم وضع خريطة توطن جغرافية أولياء المستفاد، بصورة أوضح؟

❑ ❑ ❑

هوامش

1- سلسلة الأطاريح الجامعية (4)، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2002.

2- فسه، صص 21 – 281.

3- يوسف بن يحيى التادلي، المعروف بابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1984، صص 5 – 30.

4- منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997، صص11 – 43.

5- محمد الشريف، م. س. ، صص 5 – 14.

6- محمد الشريف، قسم الدراسة، ص93.

7- نفسه، ص116.

8- نفسه، ص 163.

9- نفسه، ص 226.

10- التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الرباط، 1981، ص70.

11- محمد الشريف، م. س. ، ص227.

12- نفسه، ص 228.

13- نفسه، صص 228- 229.

14- نفسه، ص 123.

15- نفسه، ص 124.

16- تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1992، 4 : 70.

17- الصادق عبد الرحمان الغرياني، تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث، منشورات مجمع الفاتح للجامعات، ليبيا، 1989، صص23 – 24، الهامش 9.

18- نفس المرجع والصفحة والهامش.

19- محمد الشريف،م.س. ،ص 163.

20- المصادر العربية لتاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1 : 55.

21- محمد الشريف، م.س. ، صص 170 – 175.

22- نفسه، ص 170.

23- نفس المرجع والصفحة.

24- عز الدين عمر موسى، الموحدون في الغرب الإسلامي: تنظيماتهم ونظمهم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1991، صص174 – 175.

25- ضمن أحواز فاس، أشار المحقق إلى جبل غياثة، وإذا ما أخذناه أنموذجا، فإن غياثة الغربية (واد أمليل) وغياثة الشرقية (باب مرزوقة)، تعدان أبعد مسافة من مكناسة.

26- محمد الشريف، م.س. ، ص171.

27- نفسه، ص 167.

28- نفسه، صص 163 – 168.

29- نفسه، ص166.

30- نفسه، ص 167.

31- توفي التميمي سنة 603 أو 604هـ، وتوفي ابن الزيات سنة627 هـ، بعد عشر سنوات من تأليفه للتشوف (617هـ).

32- نفسه، ص 167.

33- التميمي، م. س. ، ص 188.

34- ابن عيشون الشراط، م.س.، ص 269.

35- التميمي، م.س.، ص 3.

36- نفسه، ص 5.

37- نفسه، هامش 1، ص6.

38- نفسه، ص 133.

39- نفسه، ص15.

40- نفسه، ص 122.

41- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1997، 5 : 389، رسم كرد.

42- محمد الشريف، م.س.، ص 171.

43- التميمي، م.س. ، ص 189.

44- ابن عيشون الشراط، م. س. ، ص 270.

45- التميمي، م.س. ، ص121.

46- نفسه، الهامش 324، ص 121.

47- ابن منظور، م. س. ، 3 : 396، رسم شتا.

□ □ □

مقاربــات نقديــة

كرونوطوب المسخ
بين حمار أبوليوس الذهبي وبقرة الهرادي

أحمد جوهري*

تسعى هذه الدراسة إلى إبراز تفاعل الرواية المغربية مع نظيرتها الغربية من خلال نمط روائي إغريقي قديم هو رواية المغامرات والتقاليد الذي تمثله رواية أبوليوس الشهيرة " الحمار الذهبي "[1]، وسنختار رواية محمد الهرادي "أحلام بقرة " موضوعا للكشف عن طبيعة هذا التفاعل، وقبل ذلك لابد من التنبيه إلى بعض منطلقات هذه المقاربة:

1- تندرج دراسة علاقة الرواية المغربية بمرجعياتها الغربية في إطار القراءة العمودية التي تنتج تدلال signifiance النص الروائي أي أدبية معناه[2] مقابل القراءة الخطية التي لا تنتج سوى المعنى.إنها قراءة تسعى لفهم دليل الرواية المغربية في بعده الحواري المتفاعل مع ذاكرة الرواية الغربية، ولا تكتفي بفك رموزه الفنية وكشف محتواه الإيديولوجي وتذوق شكله الجمالي فقط.وهي بمسعاها التفاعلي هذا تعتبر الروائي المغربي كاتبا قارئا في الآن نفسه، تتناسل دلائل كتابته من رحم مخزون قراءته، وينسج ثوب نصه من خيوط النصوص والأنماط السابقة له، إما بقطعها وتشذيبها أو بتمديدها.

2- إننا نميز بين نوعين من التفاعل الأدبي: **النوع الأول** تفاعل قصدي يتدخل فيه اختيار الكاتب المغربي، ويتجلى في تضمين نصوص أو خطابات بداخل روايته أو استلهام أساليب معينة، إما بشكل مباشر أو غير مباشر، بغية تمديدها أو معارضتها أو

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة.

محاورتها، وهذا النوع من التفاعل هو الذي يدخل في باب التناص، وقد سال فيه مداد نقدي غزير، لذلك لن يكون موضوعا لدراستنا على الرغم من حضوره الملحوظ والمعلن عنه في رواية " أحلام بقرة ".

أما النوع الثاني، موضوع هذه الدراسة، فهو تفاعل غير قصدي يتم من خلال خضوع الكاتب المغربي، شأنه في ذلك شأن أي كاتب آخر، لإكراه الجنس أو النمط الذي يكتب فيه[3]، إنه تفاعل بين العمل الروائي الفردي والنمط الذي يشمله، ولذلك فهو يحدث بداخل عملية تطور طبيعية تقتضي، من جهة، مرور خصائص النمط إلى العمل الفردي، ومن جهة ثانية، بروز خصائص جديدة في العمل الفردي نتيجة تكيفه مع محيطه الجديد، ومن ثم فإن مقاربتنا لهذا التفاعل النوعي بين النص الروائي المغربي والنمط الإغريقي ستأخذ مكانها داخل هذه العملية لإبراز علاقات التطابق والانزياح بينهما، أي لتحديد الخصائص المعيارية النمطية التي احتفظ بها النص المغربي والتحويلات الجديدة التي أحدثها في النمط.

3- حرصا منا على الدقة وتحري الوضوح في الاستنتاج سنستعين بمفهوم محوري في مجال التحليل الروائي هو مفهوم " الكرونوطوب " كما حدده باختين في دراسته الشهيرة عن الرواية الإغريقية القديمة[4]، حيث سيساعدنا على تبيين أهم الخصائص النمطية التي أسستها رواية أبوليوس من خلال التركيز على كيفية إدماجها للزمن والمكان في النص وتأثير ذلك في تشكيل دلالته وفي سلوك الشخصية، ومن ثم سيتسنى لنا كشف كيفية تحريف النص المغربي أو تأكيده لهذه الخصائص المعيارية.

إذن لم يبق لنا سوى أن نطرح سؤالنا بوضوح أكثر: كيف تتفاعل رواية "أحلام بقرة" مع رواية "الحمار الذهبي " بصفتها نموذجا لنمط رواية المغامرات

والتقاليد الإغريقي؟ أو ما هي درجات تطابقها مع خصائصها المعيارية النمطية ودرجات تحريفها لها؟

للإجابة عن هذا السؤال سنحدد بإيجاز في خطوة أولى خصائص كرونوطوب رواية أبوليوس التي تأسست على أنقاض رواية المغامرات والاختبارات مستفيدين من دراسة باختين المذكورة، ثم نقف بتأن في خطوة لاحقة على سمات أحلام بقرة.

قام باختين في هذه الدراسة بتتبع سمات الفن الروائي في جذوره القديمة الإغريقية اعتمادا على مفهوم رئيس هو "الكرونوطوب"[5]، فحدد ثلاثة أنماط:

– نمط "رواية المغامرات والاختبارات" الذي تمثله أعمال هليودور وأشيل تاتيوس وغيرهما.

– نمط "رواية المغامرات والتقاليد" الذي تمثله رواية أبوليوس: "الحمار الذهبي".

– نمط " السيرة والسيرة الذاتية " الذي تمثله أعمال أفلاطون: "فيدون " و"دفاعا عن سقراط "، ومرافعة إيزوقراط.

وسوف نقتصر على تبيين أهم السمات الفنية للنمط الأول ضرورة لنخلص إلى النمط الثاني أي إلى رواية أبوليوس التي تهمنا هنا لنوضح ماذا أضافت للنمط السابق وما هي المعايير الجديدة التي أسستها حتى يتسنى لنا في مرحلة ثالثة إبراز تفاعل الرواية المغربية معها.

1–كرونوطوب رواية المغامرات والاختبارات:

يتميز كونوطوب رواية المغامرات والاختبارات بثلاث خصائص:

ا– يدور زمن المغامرات في عالم غريب ومجرد وليس له أثر تاريخي معروف. ويتحدد هذا الزمن في لحظتين أساسيتين: اللحظة الأولى هي لقاء البطل والبطلة في

بداية الرواية، واللحظة الثانية هي زواجهما في نهاية الرواية، وما بين اللحظتين عبارة عن شرخ لازمني خارجي من المغامرات التي يخوضها البطل في أمكنة مجردة بلا أثر بيوغرافي ولا تاريخي.

ب- تعد المصادفة هي المحرك الأساسي لهذا الزمن وهي صاحبة المبادرة، حيث إن سلسلة الأحداث وحركات الشخصيات مبنية على المصادفة فقط.

ج- نتيجة للخاصيتين السابقتين فإن الإنسان (الشخصية) في داخل رواية المغامرات والاختبارات سلبي،في نظر باختين، فهو يمر بعدة اختبارات لا تغيره بل تؤكد هويته فقط، إنه فاعل مادي للفعل فقط، وكل فعله يختزل في حركة إلزامية في المكان (هرب- ملاحقة...)، بعبارة أخرى إن إنسان رواية المغامرات والاختبارات الإغريقية شخصية حميمة وخاصة في عالم غريب ومجرد، وهو ليس عضوا في كيان اجتماعي.

وجملة القول إن كرونوطوب رواية المغامرات والاختبارات، في نظر باختين، بالغ التجريد ولا يؤدي فيه الفعل إلى أي نتيجة ما عدا تأكيد هوية ما كان في البداية. فما هي الإضافات التي قدمتها رواية أبوليوس " الحمار الذهبي " لهذا الكرونوطوب؟

2- كرونوطوب رواية المغامرات والتقاليد: الحمار الذهبي لأبوليوس

حافظت رواية أبوليوس على بعض سمات كرونوطوب الرواية الإغريقية القديمة خاصة فيما يتعلق بزمن المغامرات الاستثنائي والحميم، إذ تدور كل مغامرات لوكيوس الحمار في زمن ومكان خاصين وحميمين، كما أن جزءا كبيرا من الأحداث يخضع لقانون المصادفة: فالجارية فوتيس عن طريق المصادفة تخطئ في العلبة وتعطي للوكيوس الدهان الذي يحوله إلى حمار بدلا من الدهان الذي كان سيحوله إلى طائر كما كان يرغب لوكيوس، وبالمصادفة لا تعثر فوتيس على الدهان الضروري للتحويل المعاكس أي

الذي يرجع لوكيوس إلى طبيعته البشرية، وبالمصادفة تمر عصابة لصوص فتسرق الحمار (لوكيوس)، والمصادفة هي التي تضع الحواجز أمام عودة لوكيوس إلى طبيعته البشرية.

لكن على الرغم من حضور هاتين السمتين (الزمن المجرد والاستثنائي — قانون المصادفة) فإن رواية أبوليوس لم تخضع كليا لهما، فإلى جانب الزمن المجرد الحميم للمغامرة هناك زمن بيوغرافي ملموس، إذ تحكي رواية الحمار الذهبي سيرة لوكيوس كرجل بليغ، وتقدم اللحظات الأساسية والعجيبة من حياته من خلال ثلاث صور: لوكيوس قبل التحول- لوكيوس الحمار — لوكيوس المطهر والمولود من جديد. كما أن سلطة المصادفة ومبادرتها محدودتان فيها، فليست المصادفة من دفعت لوكيوس إلى الخوض في مخاطر السحر بل نزق الشباب والفضول، أي أن المبادرة الأولى تعود للبطل وسلوكه وهي مبادرة الخطأ؛ ومن جهة أخرى ليست المصادفة التي تؤدي إلى تخلص لوكيوس من مسخه وعودته إلى طبيعته البشرية، بل تدخل الإلهة إيزيس التي تقوده إلى التطهير وتطلب منه القيام ببعض الطقوس المطهرة، ومعنى كل هذا أن الحلقتين الأولى والأخيرة لسلسلة المغامرات في رواية أبوليوس لا تخضعان للمصادفة، فتصبح السلسلة فاعلة، تحول البطل واتجاهه ولا تؤدي إلى تأكيد هويته فقط، كما كان الشأن في رواية المغامرات القديمة، بل إلى بناء صورة جديدة لبطل مطهر ومولود من جديد، ومن ثم يرى باختين أن سلسلة المغامرات في رواية أبوليوس خاضعة لسلسلة عليا تفسرها وتشملها هي سلسلة: الخطأ (فضول لوكيوس) — العقاب (مسخه) — التطهير والنعيم (فوزه برضا الآلهة).

بيد أن السؤال الذي يبقى مطروحا هو هل يعني التجاوز النسبي للطابع المجرد في كرونوطوب رواية أبوليوس وخلخلته لقانون المصادفة أننا أصبحنا مع رواية الإنسان (الشخصية) الفاعل والدينامي والتاريخي؟

يجيب باختين أنه على رغم العناصر الإيجابية التي تطبع رواية أبوليوس (خاصة تأسس السلسلة الزمنية على مسؤولية الإنسان التي تعطي شكلا زمنيا أكثر واقعية)، فإن هناك حدودا هامة: فالشخصية فيها تبقى خاصة ومعزولة مثل رواية المغامرة القديمة، ومن ثم فإن سلسلة الخطأ والعقاب والتطهير ذات طابع شخصي، إنها قضية خاصة لفرد ما. وعلى الرغم من أن الرواية تتميز بانصهار حياة بشرية في طريقها المكاني الواقعي، وهو الطريق الذي يصبح ملموسا أحيانا ومشبعا بزمن مادي مملوء بمعنى واقعي للحياة، فإن البطل لا يشارك في الحياة اليومية ويعبرها كما لو أنه جاء من عالم آخر[6]، إذ تنحصر مشاركته فيهل لأجل ملاحظتها فقط: إنها تجربة جعلته يعرف الناس ويدرسهم بمساعدة أذني الحمار الطويلتين، يقول لوكيوس:

"ورغم أنني لم أغفر لفوتيس خطأها الفظيع بتحويلها إياي جحشا بدلا من أن تحولني إلى طائر فقد كان لي عوض واحد على الأقل، وهو أن أذني الطويلتين كانتا قادرتين على التقاط الحديث على بعد كبير"[7]

ولهذه الأسباب يظل الزمن اليومي في رواية أبوليوس ساكنا ليس فيه صيرورة، وبالرغم من أن فيها عدة أشكال اجتماعية فإنها حسب باختين لا تزال جنينية و لم تكتمل في شكل تناقضات اجتماعية، ولو أنها خرجت إلى الوجود لتحرك العالم وتوجه نحو المستقبل فيأخذ الزمن كماله وتاريخيته.

ومن جهة أخرى، لابد من الوقوف، ونحن بصدد تحديد الخصائص المعايير التي بنتها رواية أبوليوس،على خاصية أساسية، بل الخاصية الأم التي تؤطر كرونوطوب هذه الرواية ألا وهي خاصية المسخ بصفته تحولا من الطبيعة البشرية إلى طبيعة أخرى (حيوانية هنا). فلا شك في أن تميز رواية الحمار الذهبي عن التراث الروائي الإغريقي القديم يكمن في تقديمها لسيرة بطل(لوكيوس) تحت غلاف المسخ (تحول لوكيوس إلى

حمار)، هذا المسخ الذي تمتد جذوره إلى الفولكلور القديم يصبح مع أبوليوس ذا طابع سحري حميم وخاص، ويفقد بذلك اتساعه وقوته القديمتين، إذ لا يشمل المسخ هنا كل المصير الإنساني، بل يتناول حياة خاصة لفرد، ويبني سلسلة زمنية مغلقة لشخصية معزولة، كما أنه خاضع لسلسلة الخطأ والعقاب والتطهير التي تحكم سلسلة المغامرات في الرواية وتفسرها، لذلك ينعته باختين بالمسخ غير الخلاق.

إن اللجوء إلى المسخ ليس بصفته تقنية روائية فحسب، بل بصفته شكلا إدراكيا يعبر عما يسميه باختين بفلسفة "الطرف الثالث" le tiers في حياة خاصة، هذا الطرف الذي لا يعرف سوى هذه الحياة الحميمة ومتعطش لها لكنه لا يشارك فيها وليس له مكان فيها، إنه ينظر في أدق تفاصيلها وفي كامل عريها ويؤدي فيها عدة أدوار، لكن دون أن يتطابق مع احدها. وقد تطور هذا الطرف الثالث على مر العصور الروائية، حيث سنجد شخصية "الخادم" تعوض الحمار في الرواية البيكارسية من لازاريللو إلى جيل بلاس، أما في الرواية الواقعية مع بلزاك وستاندال فقد ظهرت شخصيات جديدة لتقوم بدور الطرف الثالث كالطبيب ومحامي الأسرة.

إن أهمية المسخ في نظرنا تكمن فيما يوفره بداخل الرواية من لعب فني حواري من خلال ازدواجية أنا التلفظ (الأنا البشري/ الأنا الحيواني)، ومن خلال الهروب من البعد الخطي والاشتغال في بنية متعارضة ومتعددة الأبعاد يتقاطع فيها الجنس مع الموت، والضحك مع الدموع، والثناء مع الشتم، والأعلى مع الأسفل...ومن ثم إضفاؤه للطابع البارودي والنسبي المميز للجنس الروائي. وبإيجاز إن المسخ هو أكبر دليل على رغبة الرواية في التحرر من سطحية الواقع بغية إدماجه في النص عبر ثقوب الحلم والكابوس، إنه إزاحة للأنا الرقيب واستسلام ل اللاشعور أي لتناسل صور المكبوتات

الاجتماعية والعالم السفلي (لوكيوس عند الكهنة اللوطيين، أو مع اللصوص، أو في بيت المرأة الفاجرة...).

استنادا إلى ما سبق يمكن أن نلخص المعايير التي أسستها رواية أبوليوس " الحمار الذهبي "بداخل ما يسمى بنمط رواية المغامرات والتقاليد كما يلي:

ا- زمن المغامرات مجرد وعالمها غريب. لكن إلى جانب ذلك هناك زمن بيوغرافي (سيرة حياة لوكيوس) وعرض مكاني ملموس، بمعنى أن هناك تقاطعا بين زمنين: الأول خاص وحميم، والثاني يومي وعام.

ب- المصادفة حاضرة لكنها خاضعة للخطأ(الفضول البشري) ولتدخل الآلهة، أي أن سلسلة المغامرات تخضع لسلسلة عليا هي: الخطأ – العقاب – التطهير والنعيم.

ج- اعتماد المسخ ذي الطابع السحري وغير الخلاق لأنه يقتصر على الحياة الحميمة والخاصة لشخص معزول (لوكيوس) ولأنه لا يمس كل المصير الإنساني وخاضع لسلسلة الخطأ والعقاب والتطهير. فكيف تتفاعل رواية "أحلام بقرة " مع هذه المعايير النمطية ؟

3-أحلام بقرة والحمار الذهبي: التطابق والانزياح

تقدم رواية " أحلام بقرة " حكاية تحول شخصية "محمد" المساعد التقني إلى بقرة بعد خضوعه لعملية جراحية زرع خلالها دماغه في جسم بقرة. لكنها عكس رواية أبوليوس لا تقدم لنا عملية التحول في ثلاث مراحل متسلسلة (ما قبل التحول – التحول – العودة إلى الطبيعة البشرية)، بل تفتح الرواية بصورة محمد/البقرة وهي تتناول العشب، ثم يتم استرجاع حدث التحول الناجم عن اختيار طوعي من محمد لزرع دماغه في جسم بقرة بعد استعصاء علاجه من مرض السرطان. يقول محمد:

"لم يكن هاما لي أن أصير دماغ سلطان أو في حمار، كنت أريد فقط أن أعيش، وما دام دماغي حيا فحياتي ينبغي أن تسكن في جسد حي، وليكن في أقرب حيوان ينتمي إلي."[8]

ومن جهة أخرى لا يؤول مصير محمد إلى التخلص من مسخه، بل إنه، عكس لوكيوس، لا يبحث عن الخلاص أصلا، وتكون رحلته نحو العاصمة " الرباط" بدون حافز معين، وينتهي إلى الموت في صورته الممسوخة في مشهد يلتبس فيه الواقع بالحلم.

إذن نلاحظ اختلافا هاما بين الروايتين في مسألتين:

أولا، في لحظة التحول التي على الرغم من أنها تحدث في كلتا الروايتين عن طريق الخطأ، فإن الخطأ عند لوكيوس ناجم عن الفضول البشري ونزق الشباب الذي دفعه إلى ولوج مخاطر السحر، أما لدى محمد فهو ناتج عن رغبة في الحياة مهما كانت الوسيلة والعواقب. كما أن لوكيوس لم يختر جسد الحمار، بل إهمال الجارية فوتيس وسوء تصرفها في اختيار الدهان السحري هو من كان وراء ذلك، أما محمد فقد اختار عن قناعة جسد البقر بما يوحي إليه هذا الحيوان من دلالات السخف والبلادة في ثقافتنا الشعبية المغربية (بكر علال)، يقول الدكتور لمحمد:

" ها.. ها.. آه بكر علال، آه، آميمتي بكر علال دائما بكر علال.." (ص7)

ثانيا، يظهر الاختلاف أيضا في حضور لحظة ثالثة في رواية أبوليوس هي لحظة التطهير والولادة الجديدة للوكيوس وغيابها في رواية الهرادي، مما يؤدي إلى انعدام الحوافز والتسلسل المنطقي للأحداث، ولعل هذا ينسجم مع أسلوب الكتابة التلقائية automatique ومحكي الهواجس وأحلام اليقظة الذي يميل إليه نص "أحلام بقرة " أحيانا، وبذلك تنفلت سلسلة المغامرات فيه من قانون الحبكة، لكنها تبقى خاضعة لإطار أعلى يتمثل في سلسلة الخطأ (الاختياري والواعي) والعقاب الذي لا يليه أي

تطهير ولا أي خلاص، بل يستمر حتى الموت. وهي السلسلة التي تعطي لكرونوطوب هذه الرواية سمات خاصة مختلفة نسبيا عن النمط الروائي الإغريقي، فكيف ذلك؟ بعبارة أخرى ما هي درجات تطابق كرونوطوب "أحلام بقرة " مع معايير كرونوطوب " الحمار الذهبي"، وما هي درجات انزياحه عنه؟

3-1- الزمن البيوغرافي والمكان الملموس:

يهيمن على أحداث " أحلام بقرة " الزمن البيوغرافي، إذ تقدم لنا جزءا من سيرة محمد وحياته بصفته مساعدا تقنيا في مركز علمي يخضع لجراحة طبية بسبب مرض السرطان... وحتى عندما يحدث التحول (المسخ العلمي) لا تأخذنا الأحداث كليا إلى عالم غريب ومجرد، بل يتأثث الفضاء بطرقات وعلامات ملموسة وتاريخية (منطقة عنق الجمل – المدينة – الفيللات – دار الضمانة – فندق لاركوص...)، وعندما تلجأ في لحظات خاصة إلى الزمن الحميم المعزول (حياة الأعمى واللصين – الحياة في قصر الحاج مثلا) فإنها تفعل ذلك وسيلة للبوح بالزمن اليومي ولإفراز بذور الاجتماعي والسياسي بنبرة ساخرة، يبدو ذلك في مشهد الاحتفال والسكر والمرح في قصر الحاج الذي ينتهي بانتخاب البقرة:

"وصاح أحدهم " هذا هو المرشح المطلوب "وارتفعت صيحات الابتهاج" صوتوا عليه بالإجماع "(ص 72)

كما يبدو بشكل مباشر في وصية الدكتور لمحمد: " كن حذرا يا محمد...لن يصير لك رأي ولا عاطفة، سنقنعك لتبقى دونيا في خدمتنا، أنت بقرة ولذلك لن تقرأ الكتب ولن تستمتع بالموسيقى ولا بفراش دافئ، سنسكنك في مزبلة ولن تصير موضوعا لنا إلا حين نقطع أجزاءك بالشوكة والسكين... إننا نحكم البلاد وأنت واحد من متعنا..يا بكر علال."(ص29)

إذن يمكن القول إننا مع رواية "أحلام بقرة " ،على الرغم من وجود رواسب الزمن الحميم والمعزول المعهود في الرواية الإغريقية، نقترب أكثر إلى كرونوطوب بيوغرافي ملموس يسعى إلى إدماج البذور الجنينية لتناقضات الواقع المغربي في البناء الفني، وإن كان بشكل جزئي وسطحي لا يرقى إلى تأسيس الزمن التاريخي الذي تطفح فيه هذه البذور لتخلق التطور والتحول، يظهر ذلك مثلا في أوصاف عابرة للفوارق الطبقية بين المغاربة:

"ساقتنا الطريق المنحدرة عبر أطراف ضيعة يمتلكها مغاربة مجنسون، ثم وجدنا مغاربة دون ارض يرفعون جرارا منقلبا على ظهره وهم يصيحون بصوت واحد: الصلاة على النبي." (ص23).

3-2- المصادفة والاختيار:

تخضع بعض أحداث الرواية للمصادفة كما هو الحال في رواية أبوليوس، فالمصادفة هي التي تقود محمد إلى يد اللصين، وهي التي توقعه بعد ذلك في يد الأعمى، ثم تقوده إلى قصر الحاج، لكنها محدودة وتخضع لاختيار الشخصية، فمحمد هو الذي اختار وضعه المهين كبقرة، وهو من خطط للهرب من الحظيرة في بداية الرواية:

"وفي الحال قررت أن أنفذ المرحلة الثانية من خطة هربي، احتطت للأمر، فلكي أنفذ خطتي علي أن أمتلك ذاكرة جيدة وعقلا منظما وهي مزايا لا توجد عند الحيوانات الدنيا."(ص9)

ومن ثم تتراجع سلطة المصادفة أمام الاختيار الواعي. لكن أي اختيار؟ ! الاختيار الخطأ والدنيء لحياة وضيعة ومعزولة عن الناس في جسم حيوان مذلول، وهذه هي أهم

السمات الجديدة لاشتغال المسخ في الرواية المغربية بما تمنحه من إيحاءات إيديولوجية وسياسية واجتماعية.

3-3- المسخ العلمي بدلا من المسخ السحري:

نتقل مع "أحلام بقرة " إلى مسخ من نوع جديد يناسب اللحظة الزمنية والمكانية المعاصرة هو المسخ العلمي، فبينما كانت مخاطر السحر من وراء تحول لوكيوس إلى حمار نجد أن مخاطر العلم هي التي قادت دماغ محمد إلى الاستقرار في جسم بقرة بعد خضوعه لعملية جراحية. لكن هذا الخلاف، الذي يحيل في الواقع على خلاف إبستمولوجي بين فترة سحرية قديمة وفترة علمية جديدة، لا تدعمه رؤية روائية كونية لمسألة المسخ تجعل هذا الأخير يمس المصير الإنساني ويتجاوز انغلاقه وعزلته في داخل حياة حميمة لشخصية معزولة. لهذا بقي المسخ، كما كان الحال مع أبوليوس، غير خلاق وظل خاضعا لسلسلة الخطأ والعقاب (خطأ محمد في اختيار العيش في جسم بقرة بدل الموت الشريف في جسم إنسان- وعقابه بالضرب والإهانة والعيش الوضيع).

صحيح أن المسخ في "أحلام بقرة " يمتلئ بالإيحاءات السياسية والاجتماعية، ويسمح بفتح ثقوب للحياة اليومية بداخل جدران الحياة الخاصة والحميمة لشخصية محمد، وذلك عن طريق استثمار حكي الأحلام والكتابة التلقائية، كما أنه يضفي على الرواية خصوصيتها النسبية وطابعها الحواري الداخلي من خلال ازدواجية أنا التلفظ (امتزاج الأنا الحيواني بالأنا البشري) وتجاور الخطاب السوقي مع الخطاب الفصيح، والمرح والدعابة مع الألم، والتذكر مع التخيل، والاسترجاع مع الاستباق، لكنه لا يرقى إلى بناء التجربة الإنسانية وصياغتها فنيا ولا حتى الكشف عنها كما كان الحال

مع أبوليوس، ولعل هذا المقطع لشخصية محمد وهو يجيب الدكتور بعد أن طلب منه الكشف عن التفاصيل دون حياء يدعم ما نقوله:

"لكن يستحيل أن أحكي كل التفاصيل كما حدثت قبل ثمانمائة سنة، اعلم يا دكتور أن كلماتي ليست من ذهب ولا من فضة مثلما هي كلمات لوكيوس، إن كلماتي أنفاسي التي تصعد وتهبط." ص90

إن قيمة رواية أبوليوس يلخصها عنوانها من خلال صفة "الذهبي" التي يأخذها الحمار، هذا الذهب لا تعادله إلا قيمة التجربة الإنسانية ومعها التجربة الفنية التي حاول أبوليوس تعريتها عبر تقنية المسخ، وهي التقنية التي تعبر، كما بينا سابقا، عن فلسفة الطرف الثالث المتعطش للحياة الخاصة والفاضح لها حتى ولو لم يأخذ مكانا فيها، أما بقرة الهرادي الحالمة فلا تملك أذني الحمار الطويلتين لكي تنصت بعمق إلى الحياة الخاصة المغربية بصفتها حياة إنسانية، يقول محمد/البقرة:

"أرفع أذني بتثاقل، أذنان مستعصيتان على الانتصاب، فكيف بجثة بقرة وكومة عظام."ص37

وهكذا يفرغ المسخ من أي غاية ليعكس طريقا عبثيا ليس فيه بحث عن تطهير ولا عن نعيم، ولا يستفيد منه محمد أي تجربة معرفية فنية، بل إن استنتاجاته تبتعد أحيانا عن كلية الحياة والمجتمع وتمس جزئيات هامشية، فمثلا بدلا من أن تهتم ملاحظة محمد/البقرة بالسلوك العدواني والأبيقوري في بنية المجتمع نجدها تركز على هذا السلوك لدى حيوان طائر "طير بكر"، يقول بعد تتبع دقيق لسلوك الأعمى مع هذا الطائر:

"وأوقعتني هذه النتيجة في حيرة، إن ذكاء طير بكر بلا حدود، كما أن صمته العدواني دليل شهوانية وأبيقورية مفرطة."(ص64)

يتبين لنا استنادا إلى قراءتنا لرواية "أحلام بقرة "في تفاعلها مع نمط رواية المغامرات والتقاليد الإغريقي أن بينهما، من جهة، تطابقا يؤكده حضور سمات كرونوطوبية نمطية أساسية نلخصها في:

- الزمن الخاص والحميم لشخصية معزولة.

- خضوع جزء من سلسلة الأحداث لقانون المصادفة.

- الطابع السلبي للإنسان المتقوقع بداخل شرنقة حياته الحميمة في الغالب الذي لا يظهر عضوا فاعلا في كيان اجتماعي ويفتقد لتاريخيته.

لكن يوجد، من جهة ثانية، انزياح للرواية المغربية عن النمط الإغريقي فرضه قانون التطور وتكيف العمل الروائي الفردي مع زمنه ومكانه الخاصين، وهو ما تؤكده عدة عناصر أهمها:

- انسلاخ المسخ عن فلسفة الطرف الثالث، أي الشخص الذي يعري الحياة الحميمة والمتعطش لها. فمنذ الرواية البيكارسية ثم الرواية الواقعية لم تعد هناك حاجة إلى التحول إلى طبيعة حيوانية للكشف عن الحياة الخاصة للآخرين، وأصبحت عدة شخصيات أخرى تقوم بهذا الدور كالخادم والحارس الشخصي وطبيب الأسرة والعاهرة والمحامي الخاص.

- استبدال المسخ ذي الطابع السحري بالمسخ ذي لطابع العلمي والتباسه بالأحلام والكوابيس وهواجس اليقظة، واندراجه في كتابة تلقائية متناقضة.

- هيمنة الزمن البيوغرافي ومعه المكان التاريخي الملموس، إذ على الرغم من الخط الأفقي لحياة الشخصية الحميمة والمعزولة فإن هناك خطوطا متعامدة للزمن اليومي تتقاطع معه، مما يفتح شقوقا هامة لإدماج اللحظة الراهنة ومعها الواقع المعيش ببذور تناقضاته الاجتماعية ومأساويته في فضاء الرواية.

وأخيرا لا بد من الإشارة إلى اجتهاد الكاتب المغربي في بحثه الدائب عن تجريب أدوات جديدة لتشكيل تدلال نصه أي أدبية معناه، فاللجوء إلى المسخ، بغض النظر عن كيفية توظيفه الفني والمعرفي، يسمح بالهروب من خطية التمثيل السطحي للزمن والمكان، ويفتح أبعادا متعددة يتقاطع فيها أكثر من صوت وأكثر من خطاب، ويتحاور فيها ما هو نظمي بما هو منسقي ليشكل بكل ذلك بنية روائية بمعنى الكلمة، أي بنية نسبية وبارودية وتعددية، وإننا نعتقد أن محمد الهرادي قد توفق في اختياره لتقنية المسخ بصرف النظر عن مدى نجاحه في التوظيف الفني والمعرفي لهذه التقنية، والأهم من ذلك أنه توفق في اختيار المغزى الأساسي الذي يحمله هذا المسخ الدنيء، وهو: بدلا من حب حياة الذل في جسم بقرة (بكر علال) يجب تفضيل الموت الشريف في جسم إنسان. لكن أي إنسان؟ ! إنه إنسان مغربي لا يأتي!

❒ ❒ ❒

هوامش

1- ترجم علي فهمي الخشيم هذه الرواية بالعربية نقلا عن الإنجليزية وليس عن الأصل الإغريقي، وقد عنونها ب " تحولات الجحش الذهبي ". ومعلوم أن لفظ الجحش في اللغة العربية يدل على ولد الحمار الصغير، وهو ما يتنافى مع شخصية لوكيوس/الحمار في الرواية ومع الأدوار التي يقوم بها(حمل الأثقال والأعمال الشاقة...)، ويبدو أن المترجم استند في ترجمته إلى اللفظ اللاتيني **asinus** الذي يرى أنه يعني: جحش(انظر ص 378 من الرواية)، والصواب أنه يعني: حمار، أما جحش فمقابلها اللاتيني هو **asellus** . وتملك اللاتينية تصغيرا آخر للإشارة إلى جحش في وضع بائس هو **asellulus** ، ومن الأمثال اللاتينية الشهيرة قولهم: **asinus asinum fricat** أي الحمار لا يعاشر إلا الحمير. (انظر القاموس اللاتيني **Le Gofiot**)

2- يرى ريفاتير أن التدلال **signifiance** الذي يشكل أدبية المعنى لا يوجد في النص ولا في المتناص **intertexte** ، بل في المؤول الذي يملي على القارئ كيف يراهما ويقارنهما، وكيف يؤولهما، من ثم، في انفصالهما. انظر هذا التعريف في:

Riffaterre.M : La trace de l'intertexte, in La pensée, 215, oct, 1980

3- يشير لفظ الجنس إلى مقولة تصنيفية عليا تحيل على الجنس الروائي ككل، ويشير لفظ النمط إلى مقولة تصنيفية أدنى من الجنس وتحيل على أنماط معينة يشملها الجنس الروائي، مثل نمط رواية المغامرات والتقاليد، ونمط رواية المغامرات والاختبارات.

4- Bakhtine.M : Esthétique et théorie du roman, Tel, Gallimard, Paris, 1978, p261

5- يعرف باختين مفهوم الكرونوطوب بذلك الترابط الجوهري للعلاقات الزمنية والمكانية كما استوعبها الأدب(ص 237 من المرجع السابق)، وهو يساعد على استيعاب الواقع الزمني الموجود وإدماج لحظاته الأساسية في مستوى الفن الأدبي، ومعنى هذا أن الكرونوطوب هو الذي يحدد الوحدة الفنية للعمل الأدبي في علاقته بالواقع، ولا يمكن ولوج دائرة المعاني إلا عبر بابه لأن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تدخل تجربتنا إلا إذا حملت تعبيرا زمنيا ومكانيا أي شكلا سيميائيا مسموعا ومرئيا(ص384، م.ن).

6- المرجع نفسه، ص270

7- لوكيوس أبوليوس: تحولات الجحش الذهبي، ترجمة علي فهمي الخشيم، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، 1984، ص179

8- محمد الهرادي: أحلام بقرة، دار الخطابي، المحمدية،1988، ص7

❐ ❐ ❐

التخييل وبناء الخطاب
في الرواية العربية

شعيب حليفي*

إن من مهام النقد الأدبي انجاز نص إبداعي ثان ، قادر على تفكيك الظاهر والمستتر في الخطاب بمراجعه وصلاته،وتشييد تأويلات تنتج معان من ثراء تلك النصوص، ومعارف تبني نسقا واضحا .ولعل الكتابة النقدية ذات البعد العلمي – الأكاديمي من جهة، والفني من جهة ثانية، تكمن في دفع القارئ إلى ممارسة التفكير وقبول مناقشة رؤى أخرى للنصوص.

من هذا الأفق التفكيكي، بمرجعياته وخطواته وأدواته التي تحاور النص والمفهوم جاء مؤلف عبد الفتاح الحجمري بعنوان (التخييل وبناء الخطاب في الرواية العربية: التركيب السردي)[1] بعد كتابيه (عتبات النص، البنية والدلالة) 1996 [2]، و(تخيل الحكاية، بحث في الأنساق الخطابية لرواية إبراهيم أصلان مالك الحزين) 1998. [3]

والمتتبع لمسيرة عبد الفتاح الحجمري النقدية، سواء من خلال مؤلفاته أو دراساته التي تواكب المتن الروائي المغربي والعربي، سيلاحظ توجهه العلمي المتنامي في مقارباته للنص انطلاقا من مرجعيات في تحليل الخطاب والسرديات والسيميائيات، فمن العتبة ودلالاتها لفهم وظيفية العناوين والخطابات المتعددة في النصوص إلى بنيات

---

* أستاذ باحث. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. بنمسيك. جامعة الحسن الثاني. الدار البيضاء.

الحكاية والنسق الخطابي، وصولا إلى التركيب السردي وكيفيات انبناء الخطاب انطلاقا من الجملة السردية تركيبا ودلالة.

إن المؤلف يسعى إلى استعمال تصور يقارب من خلاله شكلا تعبيريا ما زال حتى الآن منفتحا، من زاويتي الإبداع والنقد على اجتهادات وتآويل عدة، تكشف في كل حين عن مناطق جديدة تضاء وتضيء.

في مؤلفه (التخييل وبناء الخطاب في الرواية العربية) يؤسس المؤلف لبحث يسير في اتجاه ثلاثة مسارات متوازية في المحصلة، متفرقة إجرائيا، تحايثها المقاربة التحليلية في كل محطة. مسارات معقودة على الخلفية النظرية والمنهجية ثم الخلفية المفاهيمية، استنادا إلى مرجعية نظرية متأصلة من تصورات السرديات والسيميائيات، والقادرة على تقديم وسائط إجرائية متعلقة بالخطاب والحكاية والسرد والوصف وغيرها من الأنماط التي تستجيب لتصور البنية النصية من جهة، ثم مرجعية نصية للاختبار تعتمد نصوصا روائية مغربية ومشرقية من جهة ثانية.

كما حدد المؤلف هدف الدراسة في بحث وتعيين بعض مستويات بناء الخطاب انطلاقا من المبادئ التي يفترضها التركيب السردي وذلك عبر مناقشة الكيفيات الممكنة التي تحكم مستوى التركيب النصي والخطابي ونوعية الوسائط التي توافق الموضوع السردي.

إنه تحليل ينصب على إنجاز مقتربات في الأسئلة النظرية والتطبيقية اعتمادا على السرديات بتصوراتها الموسعة لدراسة الاستراتيجية الخطابية حين تحتكم إلى معرفة أهداف وحدود كل فعل لغوي وخطابي مرتبط بالسرد.

وتأسيسا على هذا فإن عبد الفتاح الحجمري يقترح تصورا وخلفية نظرية لمعالجة بناء الخطاب في الرواية العربية انطلاقا من مستوى التركيب، ويفتح السرديات على إعادة النظر في العديد من تحديدات النص والخطاب وهو ما يتلقى ومنطلقات تحليلية تركز قضاياها الكبرى على النص ووحدات الخطاب كممارسة تلفظية ودلالية، تداولية وتأويلية.

ويعلل اختيار السرديات لما تتيحه من اهتمام بالنص والخطاب والحكاية، وأيضا لكونها :

- تمثل طموحا نظريا قادرا على تطوير مصادر مرجعية من حيث المفاهيم المستثمرة، ومن حيث الدقة العلمية لفعالية اللغة الواصفة.

- تعنى بتحليل صيغ التركيب وما يلائمها من أنماط ممكنة لبناء خطاب الحكاية.

- توجه نحو فهم اشتغال التنظيمات الممكنة للنص الروائي العربي واستخلاص أبرز التصنيفات الدالة على تلك الصيغ التركيبية.

جميع هذه المعطيات توزعت عبر ثلاثة فصول موسعة ساهمت في التأسيس لأسئلة من جهة وأجابت عن أسئلة أخرى من جهة ثانية، بخصوص اختبار قضايا الجملة والفقرة والوحدة السردية وما يوازي ذلك من متتاليات تخص الجمل السردية الأصلية والفرعية أو الملحقة والموصولة والجملة السردية المنطلق والرابطة، وكذا الأنواع الجملية الكبرى: السردية والوصفية والحوارية...

الجملة السردية : البناء والدلالة :

توزع الفصل الأول على ستة محاور مترابطة تنظيرا وتحليلا من أجل استخلاص القواعد والوظائف التي تعبر عنها الجملة السردية من خلال ثلاثة مظاهر: التلفظية

والدلالية ثم التداولية، بموازاة تحليلات نصية انصبت على رواية (فتاة غسان) لجورجي زيدان من زاوية تحليل الجملة السردية والفرعية وطبيعة ارتباطاتها بالمتتالية الجملية والتي تتم من خلال مبادئ : الانضواء، الاستدارة والتعليق؛ وتنجز ثلاث وظائف تخص تنويع النواة الموضوعاتية.

كما قارب المؤلف في هذا الفصل رواية محمد الهرادي (أحلام بقرة) في مستوى تركيب الجملة السردية المنطلق والجملة السردية الرابطة، وخلص إلى أن التوزيع الجملي في النص الروائي يمكنه أن يقوم أيضا على قياسات دلالية مضمرة يحول الجملة السردية إلى جملة متعدية تطور موضوعها بإنجاز وظيفتين مركزيتين : وظيفة الصلة حين يتعلق الأمر بعلاقة جملة منطلق بمتتالية من الجمل الرابطة؛ ووظيفة التوزيع الراصدة لعلاقة جملة رابطة بمتتالية جملية لاحقة تحدد سياق الحكاية ومسارها الحدثي.

وفي سياق الأنواع الجملية الكبرى وصلتها بالأفعال الحكائية قارب رواية (الغرف الأخرى) لجبرا إبراهيم جبرا ، ذلك أن الجملة السردية والوصفية والحوارية تبرز بؤرتها الدالة من خلال المتتالية الجملية التي يسرت الانتباه إلى مستوى "انتقاء الجهة" ووصف البعد الخاص بتوسيع السرد والتوازن الدلالي، حيث حصر المؤلف بعض صيغ اشتغال الجملة الحوارية، مميزا بين جمل حوارية مباشرة وأخرى منقولة، وجمل حوارية تامة وأخرى ذات فعل تلفظي، مما مكنه من الوقوف عند طبيعة الروابط الفعلية للجملة السردية.

المقطع السردي : الصيغ والوظائف

اهتم الفصل الثاني بمواصلة البحث والتحليل في مستوى آخر يركز على العلاقات التركيبية للفقرات السردية / المقاطع، هذه الأخيرة تحيل على بنية معرفية

تخص المؤلف، ولأنها أيضا ملحقة بوحدات أخرى من نفس المستوى، وتمثل بالنسبة للقارئ وحدة للمعالجة.

كل الأسئلة النظرية ،التي مهد بها المؤلف في هذا الفصل الثاني، سيعاود اختبارها على نصوص روائية عربية، بادئا بافتتاحية رواية (بقايا صور) لحنا مينه (ص 125) وهو مقطع من صفحة كاملة حرص عبد الفتاح الحجمري على تحليلها ضمن خطاطة حدد فيها خمسة أنواع من القراء، أفرزتهم أنماط التقطيعات وكذا معايير وضوابط الانتقال. وخلص إلى أن إدراك مختلف أشكال ووظائف تقطيع الفقرات يختلف من قارئ لآخر وفق صيغتين أساسيتين : الروابط والانتقالات واقترانهما بالعديد من العلامات التلفظية التعيينية.

وفي ضوء هذا العمل الأولي على افتتاحية (بقايا صور)، تساءل المؤلف : هل الفقرة وحدة لسانية ؟ وقدم، للجواب على هذا، مجموعة من العناصر الأساسية والمشكلة من التحديد والخصائص الفاصلة بين التماسك والانسجام والتطور. وانتقل بأسئلته إلى البحث في اشتغال هذه الفقرات، وقصدية تقطيعها (يدرس فيه مستوى الفعل التكراري في رواية "قالت ضحى" لبهاء طاهر مبينا تكرار نفس الموضوع الحكائي من فقرة إلى أخرى أو عبر الفعل التحويلي) ثم الفقرة السردية. وفي هذا العنصر الأخير الذي يدرس فيه الفقرة السردية وعلاقاتها التركيبية والدلالية، والتي تندرج ضمن مسار الحديث عن المصدر الذي يجعل للفقرة السردية منظورا حكائيا، قارب الحجمري عددا من الروايات انطلاقا من محاور الفقرة. وهكذا، ففي (دفنا الماضي) لعبد الكريم غلاب نظر في الفقرات الموضوعاتية وما تستتبعه من تحليلات في الإسناد والتجنس والسيميوسردية، والسيميوحجاجية والتلفظ، وأخيرا الفقرات التي تعلن عن تغيير المحاور في الحوارات.

وفي المسار الثاني، والذي أسماه المؤلف بالموقع، ضمنه سيشتغل على تحديد صيغ الانتقال من فقرة إلى أخرى وعلاقتها بأفعال الحكاية (ص. 117)، ودرس رواية (قصة حب مجوسية) لعبد الرحمن منيف من زوايا الروابط النحوية المنطقية ووظائف الانتقال من تفريع وتوزيع وتوسيع.

أما المسار الثالث فهو المحور الذي يقترح ،من خلاله الباحث، تصنيفا للفقرات السردية يراعي التماثل الحكائي للبنية المقطعية؛ وفي التحليل اختار رواية (عو...) لإبراهيم نصر الله (وبندرشاه) للطيب صالح، ففكك منهما الفقرات اللازمة –المتعدية. وبحث في النقطة الموالية الفقرات المنفصلة – الفاصلة في رواية (ذات) لصنع الله إبراهيم، ثم الفقرات المتقاطعة –المتقابلة في (بدر زمانه) لمبارك ربيع. أما النقطة الأخيرة الخاصة بالفقرات الإحالية التعليلية، وهي النوع الرابع من الأنواع التي يمكن استخلاصها مما يوفره النص الروائي العربي من تخريجات نصية / حكائية، تسمح لمصادره الإخبارية بتنويع صيغ التركيبات السردية نفسها، فقد بحثها من خلال رواية إميل حبيبي (سرايا بنت الغول).

الوحدات السردية : الأشكال والوسائط

في هذا الفصل الثالث والأخير نحا المؤلف نفس المنحى المنهجي ،النظري والتحليلي، عارضا هذه المرة للوحدة السردية من حيث أشكالها ووسائطها وفق برنامج نظري مدقق (ص 177-186) قبل أن ينتقل إلى اختبار كل ذلك على ثلاثة نصوص روائية مغربية هي : (الجنازة) لأحمد الديني، (لعبة النسيان) لمحمد برادة، ثم (دليل العنفوان) لعبدالقادر الشاوي، آخذا بعين الاعتبار المقدمات النظرية والتطبيقية المقترحة لوصف مستويات اشتغال الجملة السردية والفقرة وما وافقها من صيغ التناسق والاندماج والتناوب وعلاقة المهيمن، وقد اعتمد المؤلف على وحدات سردية مقدمة

قائمة على ما أسماه المؤلف بالربط الإحالي وعلاقته بالأفعال الحكائية وتركيباتها السردية مما سمح له بتبين وظائف التتالي والتلازم الخاصة بالتشاكلات الدلالية الكبرى. كما ختم التحليل ،في هذا الفصل، ببحث وحدات البداية والنهاية وعلاقتها بالتقطيعات النصية والحكائية.

لقد استطاع مؤلف عبد الفتاح الحجمري (التخييل وبناء الخطاب في الرواية العربية) أن يضيف إلى السؤال النقدي محاور أخرى في البحث والتحليل، باختيار التفكيك الجملي والنظر في كيفيات اشتغال الفقرة والجملة والوحدة اختيارا استراتيجيا في علاقاته بالتركيب وبالدلالة.

وبهذا الكتاب يكون المؤلف قد أجاب عن الأسئلة التي طرحها صراحة أو ضمنيا في مؤلفيه السابقين: عتبات النص وتخيل الحكاية.

❒ ❒ ❒

هوامش

1- عبد الفتاح الحجمري: التخييل وبناء الخطاب في الرواية العربية، التركيب السردي، الدار البيضاء، مكتبة المدارس، ط.1-2002، (256 صفحة).

2- عبد الفتاح الحجمري : عتبات النص : البنية والدلالة، الدار البيضاء، منشورات الرابطة، 1-1996، (97 صفحة)

3- عبد الفتاح الحجمري : تخيل الحكاية، بحث في الأنساق الخطابية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط.1 1998، (182 صفحة).

❒ ❒ ❒

نقد الرواية والقصة القصيرة
بالمغـرب

إدريس الخضراوي*

" تولدت رغبتنا في دراسة الخطاب النقدي بالمغرب ، من متابعتنا لهذا الخطاب متابعة يومية وممتدة في الزمن ورافقتها جملة من الأسئلة وأيضا من الأحاسيس التي كانت توجه تلك الأسئلة لتكون غير بريئة تقسو على الخطاب وأصحابه حينا ، وتشفق عليه في أكثر الأحيان ، وتجعل صورته في الذهن ، وهي تتموضع داخل حقل النقد الأدبي العربي أو داخل حقل النقد الأدبي الغربي المعاصر ، صورة أشبه بالمرآة التي لا يستقر عليها خط أو ظل ، وتجعلنا نراه متعثرا ، متهافتا حينا ، ناميا واعدا حينا ، وفعالا وناضجا حينا آخر " .[1]

بهذه الصورة يعطي محمد الدغمومي مبررا لقيامه بوضع كتاب يحمل عنوان: نقد الرواية والقصة القصيرة بالمغرب، مرحلة التأسيس، ليكون محاولة علمية للتعرف على هذه الممارسة النقدية و"تشريح جسدها ثم الجمع بين أوصالها ، وتركيب صورتها على مرآة صقيلة غير منكسرة "[2]. ولقد صدر هذا الكتاب عن دار المدارس للنشر والتوزيع ضمن القطع المتوسط 335 ص. ويتكون من خمسة أقسام وزع الناقد مشهدها كالآتي: **القسم الأول** سياقات الخطاب النقدي، **القسم الثاني** وعنوانه: السياق الروائي القصصي، **القسم الثالث** ويحمل عنوان: المصطلح النقدي، **القسم الرابع** وعنوانه: الإجراء النقدي أما **القسم الخامس** والأخير فعنوانه: بلاغة الخطاب النقدي، بالإضافة

* باحث، القنيطرة

إلى **المقدمة والخاتمة**. والدغمومي يتقصد منه إلى الإمساك بلحظة مهمة ضمن لحظات أساسية ميزت الخطاب النقدي المغربي حول الرواية والقصة القصيرة ، تلك اللحظة التي تمتد من مرحلة الاستقلال إلى سنة 1985. ولعل السبب الذي علل به الباحث توقفه عند هذه السنة يكمن في التحولات التي بدأ هذا النقد يبلورها منذ هذه الفترة بشكل يختلف في المقاربة عن الفترة السابقة. لقد انبرى مجموعة من النقاد إلى الانفتاح على مناهج مغايرة ونظريات لم تكن مألوفة في الحقل النقدي المغربي من قبل، كما أن النقاد الذين بصموا نقد الرواية والقصة خلال فترة الاستقلال قد بدأ صوتهم النقدي في الخفوت منذ 1985.إن هذه التحولات والتوترات والمخاضات التي ميزت الخطاب النقدي المغربي بعد هذه السنة هي التي تمنح المشروعية لقراءة يتكرس اهتمامها لمرحلة تميز فيها هذا النقد بتصورات ومعايير وأنساق خاصة. وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب يتناول متن نقد الرواية والقصة القصيرة وفق ثلاثة اتجاهات نقدية هي: الاتجاه الانطباعي، والاتجاه الجامعي، والاتجاه الواقعي[3] وهو تصنيف لا يحمل أي دلالة تقويمية. وعلى هذا النحو يكون هذا العمل النقدي محطة هامة ضمن إنجازات أخذت على عاتقها مسألة البحث في تكون الفضاء الثقافي المغربي والعوامل التي تحكمت في ذلك التكون وحددت النظرة ليس فقط إلى الثقافة بأنماطها المختلفة ، وإنما أيضا إلى الفاعلين في حقلها أي المثقف والكاتب.

حينما يتناول محمد الدغمومي سياقات النقد المغربي فإنه يشتغل عليه باعتباره خطابا ثقافيا، بمعنى أنه ممارسة تتحدد ضمن ممارسات أخرى مختلفة ، يرتبط بها ويتفاعل معها بل قد يدخل في صراع معها من أجل التعبير عن سلطة رمزية معينة. وتبعا لهذا الفهم فإن سياق النقد المغربي يتميز بالتنوع والاختلاف وإن كانت هذه الخاصية لا ترقى إلى ذلك المستوى المخصب الذي يجعل الممارسة النقدية متميزة قياسا

إلى ممارسات أخرى تنتسب إلى سياقات ثقافية مختلفة . وهذا التعدد يأتي أولا من اللغة التي يعبر بها هذا النقد عن وجهة نظره إزاء الظواهر التي يناقشها ويحاورها. وهذه الوضعية سمتها التعدد والتنوع. إذ التداول اللغوي في المغرب بصدد قضايا الأدب والنقد والثقافة ليس رهنا للغة العربية وحدها وإنما ثمة لغات أخرى لها دورها وأهميتها في هذا الصدد ومنها اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية. وإذا كان هذا التعدد هو الخاصية الطبيعية لكل ثقافة تؤمن بأن البناء لا يمكن إلا أن يتأسس على الانفتاح على المكونات اللغوية المختلفة بما تحمله من روافد تسهم في تنويع الرؤية إلى الإنسان والعالم، فإن التعدد الذي يطبع التداول اللغوي بالمغرب يزيد من تعميق التعدد والاختلاف، خاصة داخل الحقل الأدبي " إذ يقوم الحوار في صورة تنازع (الأدب العربي / الأدب المكتوب باللغة الفرنسية / الأدب الشعبي ...) وتصبح الهوة عميقة بين أشكال الإنتاج الثقافي داخل سياق واحد ومجتمع واحد ".[4]

يجب التذكير بأن هذا العائق لا يلاحظه الناقد في مجال اللغة وحده، وإنما يستقصي تأثيراته داخل حقل آخر لا يقل أهمية عن اللغة وهو حقل المثاقفة. ومع التسليم بكون الثقافة المغربية الحديثة تدين في تكونها إلى مثاقفة كانت لها اشتراطات خاصة ، فإن البحث في مدى إسهام هذه المثاقفة في تأسيس ذلك الوعي الثقافي المطبوع بمكونات وأنساق تعطيه هويته وانتسابه إلى ثقافة بعينها .. إن ذلك البحث "يخلق عمليا حيرة ثقافية تجعل المثقف مترددا بين ثقافتين: مركزية قومية وأخرى غربية كونية "[5]، الأمر الذي يرسخ الانتقائية والاختزالية والتلفيق.

إن هذا السياق يفرز ثلاثة أنماط من الخطاب الثقافي بالمغرب. الأول تأصيلي يدافع عن وجوده من خلال الدفاع عن رؤية أو منظورية يرى إلى عناصرها ومكوناتها في الماضي. وهو يرهن كل نظرة إلى الحاضر والمستقبل بمدى الارتباط بذلك الماضي.

أما الخطاب الثاني فهو الخطاب التأسيسي الذي يدافع عن رؤية تحديثية تتجه نحو المستقبل وتجد مكوناها في نصوص وأنماط تعبيرية تؤمن بالتجريب والتحديث ولا تسلم بقواعد معيارية ثابتة وإنما تتمرد على القوالب والأنساق بحثا عن معرفة جديدة . وهذا الصراع بين هذين الخطابين هو الذي يفرز خطابا ثالثا ، هو الخطاب التوفيقي الذي لا يوجد إلا بوجود صراع بين الخطابين السابقين . إن خطورة هذا الخطاب كما يراها الدغمومي تبدو ماثلة في لعبة الوساطة التي يضطلع بها" فيحتل موقع الحكم المعتدل القادر على إلغاء التناقض وعلى خلق نموذج تتآلف فيه الإيجابيات دون السلبيات، ليمنع بذلك المحافظة والتطرف وبمعنى آخر ممارسة الإقصاء والإلغاء لصالح حالة يظنها التوازن".[6]

إن الحديث عن الخطاب النقدي لا يستقيم إلا بالحديث عن مؤلفه. وضمن هذا الإطار نجد الدغمومي يتحدث عن نوعين من المثقفين بالمغرب . النوع الأول يدعوه المثقف المؤسسة . ولهذا المثقف خطابات وبرامج ثقافية غير أن ما يطبعها هو غلبة الإيديولوجي على الثقافي خاصة في الحالة التي تضع فيها المؤسسة مواثيق تفرض على المثقف زاوية الرؤية إزاء الموضوعات التي يعنى بها. وهذه مسألة نسبية ، إذ يدرك المؤلف استثناءات مختلفة لمثقفين ينتمون إلى المؤسسة لكن أعمالهم تفصح عن مضامين أخرى مغايرة ومتمردة. لعل الأمر الأهم في ما يتعلق بالخطاب النقدي بالمغرب خلال هذه الفترة هو تلك المظلة الإيديولوجية التي يستظل بها المثقف ويمتد تأثيرها إلى النقاشات الثقافية التي يخوض فيها. أما النوع الثاني فهو المثقف الكاتب الذي لم يحظ بما يكفي من الدراسة التي يمكن أن تحدد موقعه وعلاقته بالسلطة الرمزية. ولهذا يلاحظ الباحث وجود صعوبات في نسج الصورة المطلوبة عن المثقف المغربي . ومع ذلك يرى

الدغمومي بأن هذا المثقف هو جزء لا يتجزأ من النخبة . فهو على وعي بدوره وبأهليته في أن يخوض في النقاش الثقافي والفكري الدائر في مجتمعه.[7]

إن هذا السياق الثقافي المطبوع بالتباسات كثيرة هو الذي يجعل وضعية الخطاب النقدي والناقد وضعية إشكالية ، يعود جانب منها إلى السياق الثقافي ويعود الجانب الآخر منها إلى الناقد. وبالنظر إلى هذه الوضعية يحدد الدغمومي وجهة نظره إزاء مسألة تكون هذا النقد. فهو لا يأخذ بالفكرة التي تقول بأن الخطاب النقدي بالمغرب (مرحلة الاستقلال) هو امتداد لخطاب نقدي سابق، كما لا يقول بأن هذا النقد شكل ثقافي طارئ ومستورد. وبالنظر إلى ما يستضمره الموقف إزاء هذين المنظورين، يذهب الدغمومي إلى أن البداية الحقيقية للنقد الأدبي بالمغرب تعود إلى مرحلة الحماية وخاصة الثلاثينات . ففي هذه الفترة ارتبط النقد بالحركة الفكرية السائدة وبدأ يقدم نفسه كخطاب مؤسس قادر على أن يتجاوب مع الخطابات الثقافية السائدة ومن ثم يسهم في دفع الحوار الثقافي إلى الأفق الممكن. إن النقد الأدبي بالمغرب خلال فترة الحماية تميز بمجموعة من القيم التي جعلت منه ممارسة معرفية لها دورها وموقفها من القضايا التي تعتمل حولها. ومن هذه القيم يمكن أن نتحدث عن انخراط النقد في الحركة الفكرية التي كانت توجهها الحركة الوطنية ودفاعه عن مضامين التحرر والإنعتاق، فضلا عن اهتمامه بالقضايا القومية وانخراطه في التعبير عنها من خلال النصوص المشرقية . كما أن هذا النقد قد انبرى لمواجهة التحديات الغربية من خلال نزعة توفيقية ، وانفتح على الثقافة الغربية من أجل توفير العناصر الممكنة للتقدم . إن هذه الخصائص التي ميزت الخطاب النقدي ينضاف إليها اهتمام ملحوظ بالشعر واتساع في دائرة قراءته والتفكير في نصوصه . وهذه الخصائص لا تلغي وجود مجموعة من مظاهر القصور في اهتمامات هذا النقد خلال هذه الفترة. فرغم الحضور الملحوظ لبعض الأجناس الأدبية إلا أن

التأمل في متن هذا النقد لا يقود إلى ملاحظة عناية ما بالقصة القصيرة أو الرواية. صحيح أن هناك بعض الخطابات التي حاولت التعريف بالقصة القصيرة والرواية، غير أن ذلك لا يقود في المحصلة إلى إمكانية القول بوجود متن نقدي قصصي وروائي محدد. لهذا يذهب الناقد محمد الدغمومي في استخلاصاته إلى القول : " إن حضور هذا الخطاب حضور باهت . وما عثرنا عليه من نماذج نقدية لم يقنعنا بوجود حركة نقدية قصصية، مع أن القصة القصيرة كانت في تلك المرحلة موضوعا أدبيا جذابا يغري بالنقد. لكن النقد الذي عثرنا عليه يبقى من حيث الحجم والكم محدودا ، ومن حيث مستواه المعرفي غير مقنع ، بحيث لا نستطيع عزله كمتن نقدي قائم الذات كفيل بتقديم معرفة نوعية ومتماسكة" .[8] فهذه الصورة التي يوجد عليها النقد القصصي والروائي بالمغرب خلال هذه الفترة تمثل إشكالية بالنسبة لهذا النقد الذي يود البحث عن جذور ممكنة له فيما أنجز سابقا. وما دام الأمر متعذرا فإن في ذلك ما يشير إلى صعوبة الحديث عن استمرارية أو تراسل بين هذه الفترة والفترة التي تلتها.

يرى الباحث أن النقد الأدبي قد تميز خلال فترة الاستقلال بوجود مجموعة من العناصر الداعمة لوجوده . لقد اغتنى هذا النقد بوجود روافد جديدة تمثلت أولا في انحسار بعض الأسماء المنتسبة للفترة السابقة وظهور أسماء جديدة وجهت اهتمامها إلى الأنماط الأدبية الحديثة مثل القصة القصيرة والرواية، كما ظهرت منابر جديدة تعنى بتداول هذا النقد وتسهم في تقريبه من فئات القراء مثل الجرائد والمجلات . لكن هذا المناخ الجديد الذي بدأ يحيط بالنقد فضلا عن ذلك التراكم الذي بدأ في التشكل بوضوح، إن كل ذلك لا يعني القول بأن النقد قد حقق نوعا من القطيعة خلال هذه الفترة. بل إن الناقد يلاحظ أن الكثير من عوائق المرحلة السابقة لا يزال النقد يشكو منها خلال مرحلة الاستقلال. ولربما تفسر هذه العوائق لماذا يتعذر الخطاب النقدي خلال

هذه الفترة على التحديد والتصنيف والتحليل ، بل إنه لا يوفر للدارس إمكانية طرح إشكاليات ذات طبيعة نقدية صرفة ؛ وذلك لأن الكثير من الخصائص التي تحدد هوية الممارسة النقدية وتعطيها انتظامها في المعرفة كانت قليلة الحضور خلال هذه الفترة.

إن هذه الأنساق التي تشوش على الرؤية في ما يتعلق بمتن النقد القصصي والروائي خلال هذه الفترة هي ذاتها التي تشوش أيضا على طبيعة الرؤية لمنتج هذا الخطاب وهو الناقد. فرغم الحضور الواضح للناقد خلال هذه الفترة من خلال الخطابات التي ينتجها ويسهم من خلالها في النقاش الفكري والثقافي الدائر ، إلا أن ذلك الحضور لا يكفي للحديث عن وجود الناقد بما يعنيه هذا الوجود من تضافر جملة من الشروط . لعل أهم ما يلاحظه المؤلف بخصوص هذه المسألة هو أن الناقد بالمغرب هو بصفة عامة كاتب يباشر الخطاب النقدي من موقع المثقف . وهذا الكاتب المثقف المتعدد الاهتمامات ، يتلون ويتخذ أحجاما متعددة ، يرتبها الناقد كما يلي:

1- فئة قد مارست إنتاج الخطاب النقدي وكادت تتخصص فيه .

2- فئة تمارس الإبداع والنقد معا بصورة متوازية من حيث الحجم .

3- فئة تمارس الإبداع وتساهم في إنتاج النقد بحسب المناسبة .

4- فئة مغمورة ليس لها حضور أدبي وتنتج خطابا أو خطابين ثم تنقطع عن الكتابة.

5- فئة تمارس النقد وكافة الأشكال الثقافية.

6- فئة شرعت في محاولات نقدية و لم تجد بعد موقعها داخل المتن النقدي .[9]

بالرغم من قلة النقاد المعنيين بنقد القصة والرواية خلال هذه الفترة فإن الدغمومي يوزع متنهم إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة هي:

أ- **الاتجاه الانطباعي** وأهم ما يميزه هو غلبة الموقف الذاتي الخاص بالناقد. وهو نقد وإن كان متأثرا بالانطباعية الغربية فإن خصائص هذه الأخيرة لا تنطبق عليه كليا.

ومن بين الذين كتبوا ضمن هذا الاتجاه يذكر الناقد كلا من : عبد الكريم غلاب وعبد الجبار السحيمي. وعندما يفحص الدغمومي نظرة هذا الخطاب إلى القصة والرواية فإنه يلاحظ الكثير من مظاهر الالتباس التي تكتنف نظرته وتحول بينها وبين تأسيس تلك القراءة التي يمكن أن تضيف جديدا إلى النص . فمن جهة يلاحظ الناقد غياب حدود ممكنة بين تصور نقاد هذا الاتجاه لجنسي القصة والرواية ، بل كثيرا ما يتداخل الجنسان في مقاربتها ويغدو الحديث عن أحدهما منطبقا على الآخر . ولذلك فإن الناقد الانطباعي كالناقد التوفيقي كلاهما وجد في القواعد والقوالب المتعلقة بجنسي القصة القصيرة والرواية مدخلا للمقارنة بينهما أو الحديث عنهما .

ب- **الاتجاه الجامعي** وهو اتجاه يعتبره الباحث تأسيسيا نظرا لجملة خصائص تطبع المعرفة التي ينتجها . ففضلا عن انتسابها إلى الجامعة كمؤسسة علمية وبحثية، تتميز أيضا بالمرجعية والتماسك والانتظام جزئيا ضمن حقل في المعرفة . ويميز الناقد في تصور هذا الاتجاه حول القصة القصيرة والرواية بين تصور المثقفين وهو تصور يعتمد مبدأ الالتزام " حيث يحتل هذا المبدأ موقعا مركزيا لفهم الأدب وتعيين وظيفته والموقف منه شريطة أن يكون الالتزام مقترنا بالوعي النابع من العلم بالتاريخ والمجتمع".[10] وتصور الجامعيين الذي يتميز بكونه يؤطر معالجته للنصوص القصصية والروائية بمداخل نظرية يستقيها من مرجعيات معروفة ومتداولة وذات شرعية . إنه تصور يرى إلى الموضوع الذي يشتغل عليه في صورة علم، ولذلك تتسم معالجته لموضوعه " باعتماد مفاهيم إجرائية، ثم باعتماد مفاهيم وتصورات نظرية تحيط بالموضوع وتقدمه كمعرفة متكاملة يتعالق فيها الجانب التكويني بالتشكيلي والوظيفي دون أن يؤدي ذلك إلى تغليب طرف على طرف آخر " .[11]

ج- **الاتجاه الواقعي** وهو أيضا تأسيسي بالنظر إلى المعرفة التي ينتجها نقاده. وهي معرفة وإن كانت تلتقي مع الاتجاه الجامعي في بعض الجوانب أهمها الإلحاح على العلمية والموضوعية والمرجعية ، فإن ذلك لا يلغي وجود عناصر كثيرة تفرق بينهما أهمها المرجعية الأحادية المتعلقة بهذا الاتجاه وهي الواقعية الاشتراكية وما تتركه من تأثير على الخطاب يتمثل في بعده الإيديولوجي والبوليميكي واختياره للنصوص المدروسة في ضوء علاقتها بالسياق الثقافي والسياسي العام .[12] وحين يفحص الدغمومي الخطاب النقدي الواقعي يجد أنه يلتقي مع الجامعي في الاحتفاء بجنسي القصة القصيرة والرواية، ويصوغ نظرته لهما في ضوء وعيه بالعلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون . غير أن فهم هذا الاتجاه لم يستقر عند حدود مرجعية معينة ، وإنما كان ينفتح على مقاربات أخرى تتصل بتوجهه العام ومنها البنيوية التكوينية . حيث وجد فيها الناقد الواقعي " ما يغني تصوراته ويعطيها القدر الضروري من الالتحام والإقناع ، ولقي فيها أيضا ما كان بصدد التنقيب عنه أي عضوية النص القصصي القصير والروائي بالفعل التاريخي وبالفئة الاجتماعية التي تنتجه " .[13]

لا يقتصر الناقد محمد الدغمومي على مناقشة التصورات والمواقف التي عبر عنها الخطاب النقدي بالمغرب حول موضوعه: القصة القصيرة والرواية، وإنما يناقش كذلك مسألة المصطلح الذي به يسمي هذا الخطاب موضوعه . وعملية البحث في المصطلح الموظف في هذا الخطاب لا تقل أهمية عن مساءلة مواقف النقاد وتصوراتهم بصدد الموضوع الذي يدرسونه . فالبحث في المصطلح يمكن من التعرف عن قرب على الناقد "ورصد قدراته المعرفية ومدى ارتباطه بعملية المثاقفة وشكل تمثله لها، كما يساعدنا على معرفة قدراته الإجرائية في التعامل مع الموضوع القصصي القصير والروائي "[14] وتبعا لذلك فإن كل اتجاه من هذا الخطاب يتميز إجرائيا بطريقة معينة في استثمار المصطلحات

المتعلقة بالأدب والنقد بنوعيها النسقي والعام. فالخطاب النقدي الانطباعي تختلف مصطلحاته عن مصطلحات الخطابين الجامعي والواقعي. فهو ينفر من المصطلح النسقي الخاص ، لأنه يسعى إلى تكسير الحدود بين المفاهيم والجمع بينها والتوفيق بين مدلولاتها مهما تباينت المقاصد التي تشير إليها . لهذا يستخلص الناقد بأن هذا الخطاب، بجمعه بين المصطلحين المدرسي و المصطلح الأدبي والثقافي العام ، لا يساهم في إنتاج معرفة وليس له سوى إمكانية الإيحاء بها، مما يتعذر معه القول إن في إمكان الناقد الانطباعي أن يضيف إلى المعرفة و أن يتداول التصورات الدقيقة.[15] فهو خطاب يستهلك الأفكار ويعيد إنتاجها في صورة كلام ثقافي عام وفضفاض. وإذا كان الناقد الانطباعي يتهرب من المصطلح النسقي بحكم توفيقيته التي تجعله يميل إلى الكلام العام غير المنضبط للصرامة العلمية، فإن الناقد الجامعي يعطي للمصطلح النسقي أهمية خاصة في خطابه النقدي . وهذه الأهمية لا تنبع فقط من كون الناقد يعي أن المعرفة التي تريد الانتساب إلى العلم لا بد وأن تكون دقيقة من حيث اللغة الواصفة التي تستعملها، وإنما أيضا لأنه عندما يوظف مفاهيم أو مصطلحات بعينها، فإنه يشغلها ضمن سياقات مضبوطة وواعية. بهذا المعنى يصبح المصطلح في هذا الخطاب: أداة لتوظيف المفهوم وجعله مفهوما إجرائيا أي للدخول إلى النص والإمساك بتكوينه وتشكيله ودلالته ووظيفته ولمحاصرة النص والإحاطة به من مستويات متعددة تحقق الاستقصاء والتحول فيكون الخطاب النقدي بالفعل دراسة وصفية وتفسيرية وتقويمية ".[15] ومن خلال الأمثلة التي يحلل الناقد مصطلحاتها ومفاهيمها يتبين أن الناقد الجامعي يستعمل المصطلح بنوع من الوعي المتدرج في العمق بحسب المراحل التي مَرَّ منها خطابه. ففي البداية اشتغل هذا الخطاب بالمصطلح المدرسي وطعَّمه بالمصطلح القصصي الجديد، وفي مرحلة تالية أضاف إلى كل ذلك حصيلة من التصورات والمفاهيم وشخصها في المصطلحات المستعملة البنيوية المعاصرة والنقد

السوسيولوجي. أما النقد الواقعي فيتميز بظاهرة الإنتقائية وهي ظاهرة وإن كانت تعبر عن حالة تحول وديناميكية في هذا الخطاب وتفتحه على مقترحات معرفية وفكرية وثقافية متنوعة ، فإنها قد تقوده من جهة أخرى إلى عدم الوضوح والالتباس والتشتت. وهذه الملاحظة هي ذاتها التي استخلصها الباحث من متابعته لنماذج من هذا الخطاب لدى مجموعة من النقاد المغاربة مثل إدريس الناقوري ونجيب العوفي وأحمد المديني ومحمد برادة. فعند النقاد الثلاثة الأوائل يلاحظ الناقد غياب ذلك الإقرار بالانتقالات التي حدثت في الأدبيات الماركسية والنقد التابع لها، بحيث تتجاور في خطابهم النقدي مصطلحات تعكس مراحـــل مختلفة. وهذا الأمر إن كان يوسع من دلالات بعض المفاهيم فإنه قد تترتب عليه مواقف نظرية وإجرائية تتأثر به صورة الموضوع الأدبي: القصصي والروائي بحيث تضيق حدوده حينا وتتسع حينا آخر.[17] ويلاحظ الدغمومي أن هذا الخطاب وإن كانت تهيمن عليه مصطلحات الواقعية فإن انتقائيته قد مكنته من الانفتاح على مصطلحات أخرى خاصة تلك التي تتصل بمدارس نقدية جديدة كالبنيوية والبنيوية التكوينية.

لا يتميز الخطاب النقدي بالمغرب حول موضوع القصة القصيرة والرواية بالتصورات والمواقف والمصطلحات النقدية التي تختلف بين اتجاه وآخر ضمن هذا الخطاب، وإنما يتميز كذلك بالإجراء النقدي، أي بالمنهج الذي يخصص المعرفة النقدية ويعطيها اختلافها وهويتها في كونها معرفة تتحصل استنادا إلى إجراءات معينة. ويرى الدغمومي أن الخطاب النقدي بالمغرب يتميز بثلاثة إجراءات هي: الوصف والتفسير والتقويم. وهي قد تحضر ضمن خطاب واحد غير أن هذا الحضور يمكن أن يتسم بالتفاوت، الشيء الذي قد يرجح كفة إجراء على آخر. فالخطاب الانطباعي الذي يقدم نفسه كحالة توازن بين الفن والعلم، يقوم بالوصف عبر آليتين هما: آلية التعريف

وآلية الاختزال. وهاتان الآليتان اللتان تضغطان بقوة على الناقد الانطباعي هما اللتان تمكنانه من الانتقال بسهولة إلى تقويم العمل القصصي القصير والروائي من أسهل الطرق والوصول إلى الخلاصة التي يتقصد إلى الوصول إليها انطلاقا من هذا النص. وكما أن عملية الوصف عند هذا الناقد لا تنضبط لحدود معينة فكذلك التفسير . فهو يمارسه دون قيود. إذ ينتقي الأفكار ذات القيمة معللا ومناقشا لإظهار قيمتها التي لا تصبح مقبولة إلا إذا وافقت النموذج التوفيقي الذي ينطلق منه . من هنا نفهم لماذا يغلب الحكم الذوقي على الأحكام النقدية التي يعبر عنها هذا الخطاب، فتأتي في الغالب عامة فضفاضة وغير قابلة للضبط ولا تمتلك تلك القوة الحجاجية . ويلاحظ الدغمومي أن آليتي التعريف والتلخيص تحضران في الخطاب الجامعي كذلك، غير أنهما لا تطغيان على كل إجراءات الوصف، بل الناقد الجامعي وبحكم طموحه إلى تقديم وصف شامل بموضوعه فإنه لا يقنع بالتقسيم والتصنيف وإنما يستدعي التعريف والمقارنة والتلخيص . ولاشك أن هذه الآليات المختلفة التي يوظفها هذا الخطاب في وصف موضوعه إنما تحقق له الحجاجية وتقوي موقف الناقد وتوفر له المبررات الكافية لإصدار الحكم حول النص . وهو حكم نقدي يستند بالأساس إلى معرفة الناقد الرصينة بمكونات النصين القصصي القصير والروائي ، إذ متى ما وجد هذا الناقد نفسه أمام نص ينضبط لمعايير الكتابة ضمن هذين الجنسين لم يتردد في إصدار حكمه النقدي . وقريب من هذا الإجراء ما نجده عند الناقد الواقعي. فإذا كان التحليل يمثل مرتكزا أساسيا لهذا الخطاب فلأنه يأخذ مدلولا أوسع يرادف المنهج . والتحليل عند الناقد الواقعي لا يمكن أن يتم بمعزل عن الوصف: وصف مكونات العمل الأدبي والوقوف على بعض مميزاته من أجل تحقيق تلك المعرفة التي تساعد على التفسير والحكم.[18] لكن الناقد الواقعي وإن كان يلتقي مع الناقد الجامعي في ذلك المترع العلمي الذي يريد للمعرفة النقدية أن

تكون استدلالية وحجاجية وقادرة على الدفاع عن مقترحاتها وتأويلاتها ، فإن تفسيره في الغالب ينصب على معنى ممكن وجاهز هو البعد الإيديولوجي للنـــص . وهذا المعنى يسميه تارة بالوعي وتارة بالرؤية وتارة بالموقف الإيديولوجي .[19] وعندما يصل الناقد الواقعي إلى مرحلة إصدار الحكم يتبدى ها هنا مختلفا عن الناقدين الانطباعي والجامعي، فحكمه النقدي غالبا ما يعمل على إقصاء نمط من الكتابة وإحلال نمط آخر يفترض أن يكون وعيا حقيقيا بالكتابة ومضمونها . لهذا احتلت الإيديولوجيا موقعا متميزا في قراءة هذا الناقد واحتلت الصدارة في كل تقويم أو تفسير.

يتكرس اهتمام الناقد محمد الدغمومي في القسم الأخير من كتابه لتحليل بلاغة الخطاب النقدي القصصي القصير والروائي بالمغرب من زاوية التلفظ . والهدف من وراء هذا التقصي هو الوقوف على الآليات التي يوظفها هذا الخطاب بالشكل الذي يعطيه هويته بوصفه خطابا . وهذه الآليات تتميز بتنوعها واختلافها سواء ما يتعلق منها بالمتلفظ أو المتلقي أو السياق الظرفي الذي يلقى فيه هذا الخطاب . وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف لا يعنى في هذا المستوى بتحليل مظاهر التلفظ لذاتها ، وإنما من حيث هي خادمة للمسعى الذي يروم الإمساك به وهو : طبيعة الممارسة النقدية عند كل اتجاه من اتجاهات النقد الأدبي بالمغرب حول القصة القصيـــرة والروايـــة . فالناقد الانطباعي يعطي أهمية كبيرة لذات التلفظ . فخطابه يمثل له فرصة يعبر فيها عن مشاعره وأحاسيسه وأفكاره حول النص . وهي إن كانت لا تنتمي إلى المعرفة المضبوطة الحجاجية، فإن الناقد يرى فيها إمكانية للتعبير عن أحكام عامة بصدد العمل الأدبي . أما القارئ فهو ها هنا ليس سوى متقبل لما يصدر عن الناقد من مواقف وأفكار. فمقصدية الناقد الانطباعي من وراء حضور شخصيته بما يمتلكه من معرفة وأفكار وتصورات ، فضلا عن الاستشهادات التي يضمنها خطابه ، هي استمالة هذا

القارئ واستدراجه للإيمان بوجهة نظره وحكمه حول النص . وهذه الآليات التي يوظفها هذا الخطاب تجعله يختلف عن الخطاب الجامعي . فعوض الحديث بضمير المتكلم ، وهي استراتيجية تتردد بقوة في الخطاب الانطباعي ، يميل الخطاب الجامعي إلى إسناد الكلام إلى متكلم جماعي هو الـــ نحن. وهو بذلك يحدث مسافة بين الأنا والموضوع، حيث التلفظ يستمد شرعيته من الصوت الجماعي ومن الحقائق الموضوعية التي يستحضرها .[20] إن هذه القيم التي تميز التلفظ عند الناقد الجامعي نابعة من صرامة إيمانه بقوة الحقيقة النقدية ودقتها وبعدها عن الأهواء والمشاعر والتصورات العامة. لهذا تنعكس هذه الاستراتيجية أيضا في طبيعة علاقته بالقارئ . فهو يعتبره شريكا ومراقبا ، و له سلطة يمكن أن تمثل نديدا لسلطة الناقد. وهذا ما يجعله منضبطا للعقد الثقافي الذي يربط بينه وبين القارئ. إن هذا الناقد يريد لخطابه أن يكون منهجيا وصارما ودقيقا ومنسجما. لذلك يستدعي آليات متعددة يعرف بها كل خطاب ينتمي إلى العلم مثل: البرمجة والإحالة والاقتباس والاستشهاد والتعليل. وإذا كانت هذه الآليات تحضر بكثرة ضمن تضاعيف هذا الخطاب فإنها في تمظهراتها المختلفة تساعد الباحث على تقبله وإعطائه شرعية الخطاب العالم .[21] لكن الدغمومي يستخلص بأن هذا النقد وهو يتناول النص القصصي القصير والروائي استنادا إلى قوانين يؤمن بها ويتخذها أدوات في تحليل النصوص يجعله يستضمر نموذجا نصيا آخر يحكم على النص المدروس في ضوئه وهذا ما يجعله خطاب تحقيق أيضا . أما النقد الواقعي فيتميز على مستوى التلفظ بعدم قدرته على إخفاء الذات حتى وإن سعى إلى التخفي وراء قناع الصوت الجماعي . من هنا فهذا الخطاب يعبر عن سلطة هي سلطة الواقع الذي ينطلق منه الناقد ويحكم انطلاقا منه على النصوص القصصية القصيرة والروائية التي يتناولها بالدراسة والتحليل . ورغم أن هذا الخطاب يتقاسم مع الخطاب الجامعي الكثير من آليات الاستدلال والحجاج

فإن الصفة الجوهرية والأساسية التي تميزه بحسب الدغمومي هي السجالية . وهي صفة تجعل من الناقد الواقعي طرفا معنيا في سياق ثقافي – إيديولوجي . وهذه الجدالية هي التي تتيح لهذا الخطاب الاتساع والذيوع وتمكنه من الإعلان عن السلطة الرمزية التي يحتمي بها ليكون قادرا على الإدانة والشجب والرفض .

تلكم أهم القضايا التي أثارها محمد الدغمومي في كتابه : نقد الرواية والقصة القصيرة بالمغرب . ونتصور أن ليس من الضروري التأكيد على حيويتها وأهميتها لكل معني بالبحث في السياق الثقافي الذي أطر الخطاب الروائي بالمغرب وفي طبيعة الإجراء النقدي وبلاغته ، إذ يكفي الرجوع إلى هذا الكتاب ليتأكد المرء من حقيقة مفادها أن الباحث وإن كان يضع اليد على الكثير من معوقات النقد القصصي والروائي بالمغرب خلال الفترة التي درسها، والتي تتمثل في ضعف التراكم النقدي ، وقلة الممارسين للخطاب النقدي ، وعدم استمرار بعض الأسماء في كتابة النقد ، فضلا عن المثاقفة الناقصة، فإنه لا يفتأ يتحدث عن الكثير من المظاهر الإيجابية التي يمكن البناء عليها إذا ما جرى تطويرها وتعميقها بوعي نقدي يأخذ بعين الاعتبار السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتغذى منه النصوص التي يقرأها هذا النقد وتمتح من متخيلاتــه وأنساقــه . وهذا مطلب حيوي يلتقي فيه مع الكاتب الكثير من النقاد والباحثين اليوم . فإذا كان من الضروري والمؤكد أن إحداث النقلة النوعية في الخطاب الثقافي العربي ومنه الخطاب النقدي لا يمكن أن يتم إلا باستيعاب التجارب والمنجزات التي تبلورت ضمن ثقافات أخرى تتقدم أمامنا كنماذج يمكن محاورتها والاقتداء بها ، فإن إنجاز هذا المشروع المستقبلي لا يمكن أن يتحقق انطلاقا من مقاربات توفيقية وتلفيقية ، وإنما عبر مجهود تأسيسي يأخذ في الاعتبار خصوصيات التجارب والمتخيلات والأنساق في كل عملية تشييد أو بناء للممكن . وهذه المسألة التي أثر غيابها على الخطاب النقدي

القصصي والروائي بالمغرب خلال فترة التأسيس لم يتمكن هذا النقد إلى اليوم من تجاوزها . لأن عملية الانفتاح على المشاريع النقدية الكبرى لم تأخذ بعدا مؤسسيا منظما وإنما ارتبطت بتصورات ومبادرات فردية ، الشيء الذي جعل دورها محدودا وغير قادر على بذر التربة التي يمكن أن يستنبت فيها ذلك الوعي النقدي التأسيسي. وهذه الوضعية غير المريحة لا ترتبط بالنقد وحده وإنما تتصل بجميع مناحي التفكير ومجالاته المختلفة في الثقافة العربية المعاصرة . لذلك لا يمكن للناقد أن يشيد صرح المعرفة النقدية التي يطمح إليها اعتمادا على ميدانه وحده. إن النقد الأدبي إن لم ينفتح على العلوم والفلسفات ويتغذى من تصوراتها وأفكارها وتأملاتها حول الإنسان والعالم فإنه يجف ويذوي ويغدو عديم الجدوى. وهذا السياق العلمي غير المتوفر للنقد المغربي والعربي على السواء، يتطلب منا المرور بمرحلة ترجمة ضخمة وطويلة قبل أن نتوصل إلى مرحلة الإبداع في العلم والفلسفة والفكر.[22]

❐ ❐ ❐

هوامش

1- د. محمد الدغمومي : نقد الرواية والقصة القصيرة بالمغرب -مرحلة التأسيس- دار المدارس للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء 2005 ، ص : 3.

2- المرجع نفسه ، ص : 6.

3- المرجع نفسه ، ص : 12.

4- المرجع نفسه ، ص : 16.

5- المرجع نفسه ، ص : 19.

6- المرجع نفسه ، ص : 22.

7- المرجع نفسه ، ص : 29.

8- المرجع نفسه ، ص : 36.

9- المرجع نفسه ، ص : 132.

10- المرجع نفسه ، ص : 141.
11- المرجع نفسه ، ص : 45.
12- المرجع نفسه ، ص : 160.
13- المرجع نفسه ، ص : 175.
14- المرجع نفسه ، ص : 177.
15- المرجع نفسه ، ص : 184.
16- المرجع نفسه ، ص : 196.
17- المرجع نفسه ، ص : 216.
18- المرجع نفسه ، ص : 242.
19- المرجع نفسه ، ص : 289.
20- المرجع نفسه ، ص : 294.
21- المرجع نفسه
22- هاشم صالح : الترجمة هي الحل الوحيد لاستدراك الوضع السائد ، المنتدى الثقافي ، جريدة الشرق الأوسط ، الأربعاء 12 / 04 / 2006 العدد 9997 ، ص : 9.

بحـــــوث

في فلسفة المنطق

من منطق "القضية" إلى منطق "القول"

حمو النقاري *

يتسع "القول"، في لغاتنا العربية، لاستعمالات متعددة. إن كان أظهر هذه الاستعمالات وأشهرها أن يكون للمركب من الحروف المبرز بالنطق مفردا كان أو جملة -وقد يستعمل الجزء الواحد من "الاسم" و"الفعل" والأداة قولا-فإن هناك استعمالات أخرى له لا تعدم، في نظرنا، الفائدة الإجرائية خصوصا بالنسبة لمنطق أكثر طبيعية يريد أن يتحرر من الصورنة ويرتبط بأكبر قدر ممكن من الارتباط بالتفكير كما يجري فعلا.

يقال "القول" "للمتصور في النفس قبل الإبراز باللفظ "كأن يقال مثلا" في نفسي قول لم أظهره". ويقال "القول "للاعتقاد" كالقول "فلان يقول بقول أبي حنيفة"؛ ويبرر ابن منظور استعمال العرب "القول" "للاعتقاد" بقوله «فأما تجوزهم في تسميتهم الاعتقادات والآراء قولا فلأن الاعتقاد يخفى فلا يعرف إلا بالقول أو بما يقوم مقام القول من شاهد الحال، فلما كانت [الاعتقادات والآراء] لاتظهر إلا بالقول سميت قولا إذ كانت سببا له وكان القول دليلا عليها». ويقال "القول" ل "القتل" ف "العرب تقول" "قالوا بزيد" أي "قتلوه" و"قلنا به" أي "قتلناه". ويقال ل "القول"

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

"العناية الصادقة" ول "المحبة" ف "قال به" تعني "أحبه واختصه لنفسه"، كما يقال "فلان يقول بفلان" أي "بمحبته واختصاصه". إن هذه الاستعمالات، وغيرها، الثابتة في الاستعمال العربي للفظة القول كافية في الشهادة لهشاشة التوحيد والتسوية بين القول والإبراز بالنطق أو التلفظ بالصوت. ف "القول" لا يستعمل للدلالة على ما تم به النطق ولكنه يستعمل أيضا للدلالة على ما لم يتم النطق به. إن "القول" أعم من "المنطوق"، إذ كل "منطوق" "قول" وليس كل "قول "منطوقا".

يحسن منا إذن أن نتساءل عن مختلف المفاهيم والمعاني الكلية التي يمكن أن ننظر بها إلى المفهوم من القول، مستعينين في ذلك بمعاجمنا اللغوية. كما يحسن منا، تبعا لذلك، أن نبرز شعبا في البحث ستنفتح أمامنا وستظهر ضرورة سلوكها لما يبدو فيها من إمكان التجديد في درس "الظاهرة القولية"، أي إمكان طرق جدد ومسالك جديدة لم يستوف حقها بعد.

1-مفاهيم للنظر في القول

1- "النطق"

2- "السلطة والحكم"

3-"الظهور والتجوهر"

4-"الإخبار"

5-"البيان والفصل والقطع والقضاء"

6-"الإقرار"

7-"الدلالة"

8-"المشيئة والإرادة"

9-"التنازع"

10-"الاحتياج والمحبة والافتقار"

11-"القصد"

1- النطـــــق

سمي "اللسان" من جهة كونه أداة نطق "مقْولا"، كما سمي الرجل المنطيق "مقوالا" و"قوالا" و"قوالة". بهاتين التسميتين قد يعرف "القول" بأنه ما حصل النطق به، أو ما أبرز بالنطق. وبربط القول بالنطق يربط أيضا بما يرتبط به النطق من معاني التنطيق والشد والتقييد[1].

2-السلطة والحكم:

لقد سمي "الملك" -من "ملوك حمير"-"قيْلا"، وسمي بذلك لاعتبارين:

إما لأن الملك يكون تابعا لأبيه متعبدا له، أي "متقيلا له"، ف "تقيل فلان" أباه ... تعبد أي أظهر التذلل له؛ وإما لأن الملك يكون قوله هو المعتمد والمقتدى به والمحتكم إليه من كل الأقوال، فالملك يكون حاكما، فاعل حكم؛ ومعلوم أن معنى "حكم" هو "منع منعا لإصلاح"، ومنه "الحَكَمَةَ"، حكمة الدابة، التي تعني "اللجام"، و"الحكمة" التي تعني "إصابة الحق بالعلم والعقل" وهي النموذج الأمثل للصلاح والإصلاح.

"القيل" باعتباره ملكا يصبح "حاكما"، و"القول" أو "القيل" باعتباره المتبع والمعتمد والمقتدى والمحتكم إليه "حكما" و"حَكَمَة" و"حكْمَة"[2].

3-الظهور والتجوهر:

بالقول ينتقل الإنسان من حالة "الضمور" إلى حالة "الظهور" وذلك من خلال إظهار ما في ضميره، ينتقل الإنسان من "الخفت" وهو "إسرار النطق" إلى "الجهر" وهو "الظهور بإفراط لحاسة السمع"...

إن "الضمور"، وهي الحالة التي يرفعها القول، حالة "ضعف" و"خفة"، "فالضامر من الفرس الخفيف اللحم من الأعمال لا من الهزال". وبارتفاع "الضعف" و"الخفة" تحصل "القوة" و"الثقل" أي تحصل "الهيبة" و"الوقار"، إذ القوة هيبة والثقل وقار-يقال خفيف فيمن يطيش وثقيل فيما فيه وقار، فيكون الخفيف ذما والثقيل مدحا.

و"الخفت"، وهي الحالة التي يرفعها القول أيضا، حالة إسرار، وبارتفاعها يحصل الإعلان عن الذات، الذات وقد ظهرت جهرا أو تجوهرت بالظهور، إن "الجوهر" فوعل من "جهر ... وسمي بذلك لظهوره للحاسة".

بالقول إذن يتم الظهور والإعلان عن الذات (=التجوهر).

4-الإخبار:

بالطابع الجهري والإظهاري للقول، وهو الطابع المتمثل كما رأينا في الانتقال من "الخفت" إلى "الجهر" ومن "الإضمار" إلى "الإظهار" سيكون "القول" وسيلة وذريعة للتعريف ب "الباطن"؛ وهذا الباطن هو الذي يسمى "ضميرا". إن الضمير ما ينطوي عليه القلب ويدق على الوقوف عليه.

لما كانت **"المعرفة ببواطن الأمر"** تسمى لغة "الخبرة" فإن التعريف بهذه البواطن سيسمى "إخبارا"، والوحدة التي سيتم بها هذا التعريف ستسمى "خبرا". من هذه الجهة إذن يصح تسمية "القول" باسم "الخبر".

إن القول من حيث خبريته، أي من حيث طابعه التعريفي بالباطن المضمر، سيكون "خبرا"؛ وتعني لفظة "الخبر" في اللغة العربية "المزادة الصغيرة" وهي "ما يجعل فيه الزاد من الماء" [في مقابل "المزود وهو ما يجعل فيه الزاد من الطعام"]، وبخبرية

"القول" يصبح هذا "القول" بمثابة مدد أو زاد يستمد منه ويتزود، أو بمثابة عين أو شريعة يرتوي منها ويغرف.

بإظهاره للضمير يصبح القول خبرا من حيث قيمته التعريفية والإعلامية بالباطن وخبرا من حيث قيمته الإنفاعية والإمدادية. وبخبرية القول وخبريته يكون التلاقي بواسطة القول حاصلا لا في "المضمار" وهو المجال أو "الموضع الذي يضمر فيه" ولكن في "خبار" أو "خبراء" وهو المجال أو "الأرض اللينة" التي يفيد حرثها وزرعها ["المخابرة مزارعة الخبار بشيء معلوم"].

بالنقل من حالة الإضمار إلى حالة الإظهار يصبح القول إذن وسيلة سهلة ولينة لتحقيق التعريف والإعلام من جهة والإنفاع والإمداد من جهة أخرى، ومن هذه الجهة يسوغ الربط بين "القول" و"الإخبار".

5– البيان والفصل والقطع والقضاء:

بالطابع الجهري والإظهاري للقول يكون القول "بيانا"[3].

وبالطابع البياني للقول يتعين طابع آخر له هو الطابع "الفصلي". إن البيان بيان شيء من شيء وتمييزه عنه أي فصل بينهما. إن "الفصل" لغة: "إبانة أحد الشيئين من الآخر حتى يكون بينهما فرجة"[4].

وبثبوت الطابع الفصلي للقول، بتوسط طابعه البياني، يثبت له طابع آخر هو الطابع "القطعي"، وذلك بتوسط الترادف الحاصل بين "القطع" و"الفصل". إن "القطع فصل الشيء مدركا بالبصر كالأجسام أو مدركا بالبصيرة كالأشياء المعقولة".

وبثبوت طابعي "الفصل" و"القطع" للقول، المترتبين على طابعه البياني، يثبت للقول طابع جديد هو الطابع "القضائي". إذ "القضاء" هو "فصل الأمر قولا كان أو

فعلا"، وهو أيضا "الفصل" و"القطع". وبهذا الطابع القضائي صحت تسمية "القول" باسم "القضية" التي تعني "كل قول مقطوع به".

القول إذن "بيان" و"فصل خطاب" و"قطع حكم" و"قضاء بقضية".

6- الإقرار:

يقتضي الطابع الإخباري للقول وجود "مخبر" به يكون هو "المعروف" و"المعلوم" من جهة و"المنفعة" و"الفائدة" من جهة ثانية. ويقتضي وجود المخبر به ثبوته. و"الثبوت" قر؛ إن قولنا "قر شيء ما في مكانه" معناه "ثبت ثبوتا جامدا" وكأنه أصابه "القر" وهو "البرد" الذي يقتضي السكون والثبات كما يقتضي "الحر" الحركة والانتقال والزوال. ومن هنا كان إثبات الشيء إقرارا له. إن "الإقرار إثبات الشيء، وقد يكون ذلك إثباتا إما بالقلب وإما باللسان وإما بهما".

بالطابع الإثباتي للقول المترتب على طابعه الإخباري يتعين للقول طابع آخر هو الطابع الإقراري، ومن هنا سمي "القول" "إقرارا"[5].

7- الدلالة:

يقتضي الطابع الإقراري للقول وجود "المقرر" وهو الأمر المخبر به كما رأينا، فيكون القول من هذه الجهة وكأنه هداية وإرشاد إلى هذا الشيء المقرر، والهداية والإرشاد دلالة؛ وعليه فالقول سيكون "الدلالة على الشيء". للقول إذن طابع دلالي.

8-المشيئة والإرادة:

يقتضي الطابع الدلالي للقول أن يكون هناك "شيئ" يكون مدلول القول. ولفظة "الشيء" لا تعني فقط الأمر "الذي يصح أن يعلم ويخبر عنه" ولا فقط "الموجود"، وإنما تعني أيضا "المشيء" و"المراد". إن الأصل في "الشيء" هو "المشيئة"

وكأن "الموجودات" كلها أشياء شاءها وأرادها مشيئوها وموجدها. وبالاستناد إلى اعتبار القول "دلالة على شيء"، وإلى اعتبار الشيء "مشيئا" يمكن أن نقرر أن "القول" غير منفك عن "المشيئة" وبالتالي عن "الإرادة".

إن ربط "القول" ب "الإرادة" ربط له بالسعي في طلب شيء من الأشياء، سعيا لا إكراه ولا قهر فيه، وإنما سعي رفق ولين يتوخى الصرف عن الرأي. والشاهد في هذه الارتباطات شاهد ذو وجهين:

أولهما: أن الأصل في "الإرادة" هو "الرود"؛ ويعني الرود "التردد في طلب الشيء برفق"؛ و"الإرادة" منقولة من "راد" "يرود" إذا سعى في طلب شيء".

ثانيهما أن "الإرادة" لا تتشابك دلالة مع فعل "أرود" "يرود" الذي يعني "رفق" وإنما تتشابك أيضا مع فعل "راود" "يراود" الذي يعني "صرف عن الرأي" (تراود فلانا عن كذا... أي تصرفه عن رأيه).

الصرف عن الرأي إذن، الذي يتم بالرفق واللين لا بالإكراه والقهر، هو المراد من القول، وبهذا الصرف تخصص الطبيعة الإلجامية المانعة للقول التي رأيناها حين وقوفنا على ارتباط القول بالسلطة والحكم سابقا. المطلوب في القول إذن أن ينصرف سامعك عن رأيه إلى رأيك، وهذا الانصراف هو الأمر الذي يسعى القائل في طلبه ويدل عليه بقوله.

و- التنازع:

إذا كان المطلوب في القول هو الانصراف عن شيء من جهة والانصراف إلى شيء من جهة أخرى فإنه سيكون أيضا هو النزع عن الشيء من جهة والنزع إلى شيء من جهة أخرى، أي سيكون نزوعا. ولا غرابة في ذلك مادام القول يرتبط بالإرادة كما رأينا وما دامت الإرادة تعرف بالنزوع، إذ هي "نزوع النفس إلى الشيء

مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل" المطلوب في القول إذن، باستثمار مفهوم النزوع، هو أن ينزع سامعك عن رأيه وينزع إلى رأيك، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان هناك تنازع بين رأي السامع ورأي القائل، إذ التنازع تقابل بين نزوعين، نزوع السامع الذي يراد الصرف عنه ونزوع القائل الذي يراد الصرف إليه.

بثبات ارتباط القول بالإرادة عامة وإرادة الصرف عن الرأي خاصة يثبت ألا قول إلا وقد تقدمه تنازع، مضمرا كان أم ظاهرا. التنازع إذن مقتضى من المقتضيات المتقدمة لكل قول.

10– الاحتياج محبة وافتقارا:

بالاستناد إلى صحة الربط بين "القول" و"الإرادة" و"السعي في الطلب" و"النزوع"، يسوغ لنا أن نربط "القول" أيضا ب "الحاجة"، فنحن تعودنا أن نسعى في طلب ما نشعر بالاحتياج إليه مريدينه نازعين إليه. "الحاجة" إذن مفهوم أساس من المفاهيم المكونة ل "الإرادة"، وهو بذلك مكون أساس من المفاهيم المكونة ل "القول".

تعرف "الحاجة إلى الشيء" بانها "الفقر إليه مع محبته"، وبالتالي كان مفهوم "الحاجة" مستدعيا مفهومين جديدين موصولين فيما بينهما، مفهوم "الفقر" ومفهوم "المحبة"، ومن هذه الجهة يصبح القول، بتوسط ارتباطه، بالحاجة، مرتبطا أيضا بالفقر وبالمحبة.

إن القائل من حيث هو مريد وساع ونازع لا بد أن يكون له دافع بدفعه إلى إرادة ما يريد والسعي في طلب ما يطلب والنزوع إلى ما ينزع إليه. وقد يتصور هذا الدافع وكأنه وخز ودفع يستنهض ويستنفر ويحرك الموخوز والمدفوع. وقد يكون النموذج الأمثل لأداة الوخز والدفع هو "الشوك". للحاجة إذن من حيث تعلقها

بالدافع ارتباط بالوخز والدفع وبأداهما الشوك. والشاهد في هذا الارتباط هو مفهوم "الحاج" الذي يدل لغة على "ضرب [ونوع] من الشوك". الحاجة إذن هي بمثابة حاج يخز الإنسان فيندفع إلى الأمام صوب شيء من الأشياء، يكون المراد والمطلوب والمتروع إليه.

بالقول نلبي حاجة من الحاجات أي نستجيب لوخز من الأوخاز، مندفعين نحو غاية من الغايات.

إن القائل من حيث هو موخوز مندفع نحو المراد والمطلوب والمتروع إليه يصبح وكأنه يتوخى إصابة حبة "حنطة أو شعير" أو غير من المطعومات المحبوبة؛ فيكون القائل من هذه الجهة "محبا" لما دفعه الوخز لإرادته والسعي في طلبه والتروع إليه. إن "المحبة" "إصابة الحبة": حببت فلانا، يقال في الأصل بمعنى أصبت حبة قلبه، نحو شغفته[=أصبت شغاف قلبه أي باطنه ووسطه] وفأدته [=أصبت فؤاده]... ويقال "حبة القلب" تشبيها بالحبة في الهيئة... حبة الحنطة والشعير ونحوهما من المطعومات.

القائل إذن، من حيث اندفاعه، يحب ما اندفع إليه، لما في هذا المندفع إليه من منفعة وخير.

بمحبة القائل لما دفع إلى إرادته وطلبه والتروع إليه لا بد أن يكون سعيه سعي خنوع وخشوع. والنموذج الأمثل لهذا الخنوع وهذا الخشوع انحناء الظهر وطأطأة الرأس، فيصير وكأنه فقرات ظهره مكسورة أي يصير مفتقرا وفقيرا. إن الأصل في "الفقير" هو "المكسور الفقار" فيقال "فقرته فاقرة أي داهية تكسر الفقار". بالمحبة إذن يقع الافتقار.

بارتباط القول بالإرادة، ومن ثمة بالاحتياج محبة وافتقارا، تترتب حقائق ثلاثة:

1- لا وجود لقول ابتداري وابتدائي، فلكل قول الواعز فيه سواء أدركناه أم لم ندركه، سواء أكان حقيقيا أم متوهما. وكثرة الأقوال تتناسب طردا مع تنامي القدرة على الإحساس بالإيعاز. إن الجلد المرهف أكثر إحساسا بالوخز من الجلد الغليظ، وغليظ الجلد أكثر تحملا للوخز من مرهفه؛ وكذلك الأمر في القلوب والأفئدة.

2- لكل قول حاصله أو ثمرته أو فائدته المتمثلة في مدى سعة الانتفاع به في العلم أو في العمل أو فيهما معا.

3- لا قول بدون الاجتهاد في تجشم أعباء وإن كانت تثقل الكاهل فهي تقرب من المراد وتشهد للعناية الصادقة به، وهي عناية لا تصور لوجودها بدون عناء ومعاناة. وعليه لا قول بدون كلفة أديت ثمنا فيه، سواء أكان لنا الميزان الذي نستطيع أن نقدر به هذه الكلفة أم لم يكن لنا.

لا قول إذن إلا وهو استجابة فيها نفع يجتنى وعبء يجهد.

11- القصد:

بارتباط القول بالإرادة يرتبط أيضا **بالقصد.** وليس القصد توجها نحو المراد، وإنما هو في الحقيقة يدل على "استقامة الطريق، نقول "قصدت قصده أي نحوت نحوه". وعليه، يقتضي "القصد"، من حيث ربط القول به، أن يكون هناك مراد في القول متوجه نحوه هو المقصود، وأن يكون هناك طريق، هو القول، يؤدي إلى هذا المراد المتوخى، طريق مستقيم هو القصد. القول إذن "طريق مستقيم" يعبر، ومن هنا سمي القول أيضا "عبارة". وبارتباط القول باستقامة الطريق يرتبط أيضا بالاستواء من جهة، وبتوفية الحق من جهة أخرى:

- يظهر الارتباط بالاستواء من القول في الاستقامة بأنها "الطريق الذي يكون على خط مستو"، وبهذا الطريق المستقيم المستو شبه طريق المحق تمييزا له عن طريق المبطل.

- ويظهر الارتباط بتوفية الحق من الدلالة على توفية حق شيء من الأشياء ب "إقامة ذلك الشيء". والشيء الذي تطلب توفية حقه هنا وإقامته هو السير أو السعي أو الطرق، إذ القول قصد وطريق مستقيم.

لما كان المتصور في كل طريق أن يكون له جانبان فإن من مقتضيات توفية السعي أو السير حقه ألا تتعدى حدود الطريق الذي نسعى ونسير فيه التي تحده من الجانبين. يقتضي استيفاء السير حقه أن يظل السير سيرا متوسطا بين جانبي الطريق، أي سيرا مقتصدا، إذ "الاقتصاد" هو "التوسط بين طرفين".

بتوسط مفهوم "الإرادة" أصبح القول مرتبطا بمفاهيم "القصد" و"الاقتصاد" و"استقامة الطريق" و"توفية حق الطرق".

إن القول بطابعيه "القصدي" و"الاقتصادي" يصبح في النهاية نافعا غاية النفع وذلك بما يكتنزه ويمتلئ به من فوائد وثمرات؛ أي يصبح "القصد" المقتصد فيه قصيدا. إن القصيد، في لغتنا، صفة تستعمل للدلالة على التمام والامتلاء، فناقة قصيدة هي "الناقة المكتنزة الممتلئة لحما"، و"القصيد من الشعر ما تم سبعة أبيات"[6]. (قارن التماثل بين التقابلين

القصيد من الأنعام	←/→	الضامر من الأنعام
المقصود من الأحكام	←/→	المضمر من الأحكام)،

و"القصدة من النساء العظيمة الهامة التي لا يراها أحد إلا أعجبته".

بمفاهيم "القصد" و"الاقتصاد" و"القصيد" وباستحضارها في النظر إلى "القول" يمكن أن نثبت حقائق جديدة[7].

1- أن كل قول هو في الحقيقة طريق أو مذهب (= مفهوم "القصد").

2- أن المعتبر المفروض في كل طريق أو مذهب أو قول أن يتصف بصفتي "الاستقامة" و"الاستواء" اللتين يتوقف الاتصاف بهما على استيفاء جملة من الشروط، (مفهوم "الاقتصاد").

3- أن المفترض في كل قول أنه يزود بما ينفع ويفيد بغض النظر عن قدر ومقدار هذه المنفعة وهذه الفائدة (=مفهوم "القصيد").

تشعب النظر في القول:

بهذه المفاهيم التي يمكن أن ننظر بها إلى "القول" تتحصل لنا جملة من المعاني الكلية، نعتقد، وجوب استحضارها في كل درس نظري مستوفى للقول.

من هذه المعاني يمكن التنصيص على:

1- معاني "التثبيت" و"التقييد" و"الشد" و"العقل" و"الإحكام" و"المنع"، وقد تحصلت لنا هذه المعاني من ربط "القول" بكل من "النطق" و"السلطة" و"الحكم" و"الإقرار" و"المشيئة والإرادة".

2- معنى "المعاناة"، وقد تحصل لنا هذا المعنى من ربط "القول" ب "المشيئة والإرادة" وب "الاحتياج محبة وافتقارا".

3- معنى "الانفاع"، وقد تحصل لنا هذا المعنى من ربط "القول" بكل من "الإخبار" و"القصد".

4- معيني "الإعلام" و"التعريف"، وقد ثبتا لنا من خلال النظر إلى "القول" ك "إخبار" و ك "دلالة".

5- معيني "البروز" و"الظهور"، وقد تحصلا لنا من ربط "القول" ب النطق وب "الظهور والتجوهـــر" وب "البيان والفصل والقطع والقضاء".

6- معنى "التنازع"، وقد ثبت لنا من خلال النظر إلى "القول" موصولا بالتروع إلى الصرف عن الرأي.

7- معنى "التبعية"، وقد تحصل لنا هذا المعنى من ربط "القول" ب "السلطة والحكم" وب "المشيئة والإرادة" وب "التنازع والصرف عن الرأي".

8- معنى "التسلط"، وقد ثبت هذا المعنى من ربط "القول" ب "السلطة والحكم".

9- معنى "ليونة التلاقي وسهولته"، وقد ثبت لنا هذا المعنى من ربط "القول" ب "الإخبار".

10- معنى "التجزيء"، وقد تحصل لنا هذا المعنى من ربط "القول" ب "البيان والفصل والقطع والقضاء".

11-معنى "التمذهب"، وقد تحصل لنا هذا المعنى من ربط "القول" بكل من "المشيئة والإرادة" و"القصد".

12- معاني "الاستقامة" و"الاستواء" و"العدل"، وقد ثبتت لنا هذه المعاني من ربط "القول" ب "القصد".

وكل معنى من هذه المعاني يمكن أن يكون مستندا يغلب على غيره في درس القول. وهذا طريق في درس القول، وإن كان يفيد من حيث قيمة النتائج الجزئية التي يمكن أن يؤدي إليها، إلا أنه لا ينبغي أن ينسينا تعقد "الظاهرة القولية" وتعدد طبائع العناصر المكونة لها.

ويمثل الجدول التالي محاولة لتقديم هذه الظاهرة القولية في تعقدها وتعدد عناصرها:

	مفاهيم للنظر في القول	المعاني الكلية	القول كإنجاز لتلاقي سهل بواسطة القال بين قائل ومتقيل		
			القائل	القال (القالة. المقال، المقالة)	المتقيل
1	التسلط، النطق، الظهور والتجوهر، البيان والفصل والقطع، والقضاء التنازع المشيئة والإرادة	الظهور البروز والتنازع	منازع يبرز للمتقيل ويظهر له	المبرز بالنطق، فيصبح القال وكأنه براز تتحقق فيه المبارزة بين القائل والمتقيل.	يوضع موضع المنازع
2	البيان والفصل والقطع والقضاء، المشيئة والإرادة والقصد.	التجزيء والتمذهب	يختص بمذهب	يكون القال وكأنه طريق يجتزو ويفرض ليتبين من غيره ويفصل ويقطع ويقضي به.	يوضع موضع المتمذهب المستمال
3	الاحتياج محبة وافتقارا، الدلالة	المعاناة، والعناية، والعناء.	يعاني في احتياجه وفي محبته.وفي افتقاره	يقدم القال وكأنه طريق ينتهي بكلفة معينة إلى غاية محمودة تتمثل في رفع حالة التنازع الأصلية	يوضع موضع المصروف عن رأيه إلى رأي القائل
4	النطق، السلطة والحكم الإقرار، التنازع، المشيئة والإرادة والاحتياج محبة وافتقارا	التثبيت، والتقييد، والشد، العقل، الإحكام، المنع، التسلط، والتبعية	يريد التسلط على المتقيل تطيقا وإحكاما له وتقريرا	يقدم القال باعتباره طريقا ينصرف إليه عملا بطلب الاستقامة والاستواء والعدل لا بفعل القهر والإكراه	يوضع موضع المنطق برأي القائل المحتكم إليه المقر به.
5	الإخبار والدلالة	الإعلام، التعريف، الاتقاع، الاستقامة، الاستواء، والعدل	يريد إعلام المتقيل وتعريفه وإنقاعه	يقدم القال باعتباره طريقا ينتهي إلى غاية محمودة كمكمن لتحصيل كل من العلم و النفع	يوضع موضع المتعلم والمتعرف والمتنفع

يمكن ان يسمى حاصل القول وهو القال أو المقال أو المقالة، بأسماء متعددة تبعا لتعدد المعاني المعتبرة فيه والمفاهيم المنظور بها إليه. ويقدم الجدول التالي جدولة لهذه الأسماء-"المصطلحات"- موصولة بمستنداتها المعنوية والمفهومية من جهة وبالطابع المغلب في التسمية من جهة أخرى:

	الإسم / الاصطلاح	طابع القول المغلب
1	المنطوق أو المدعى أو الدعوى أو حل النزاع	الطابع التنازعي للقول
2	القضية أو الوضع أو فصل الخطاب البينة أو الحكم المقطوع	الطابع التجزيئي للقول
3	المعنى أو الدلالة أو المراد أو القصد او الدعوة أو العبارة	الطابع السلوكي للقول
4	النطق أو الحكم أو الإثبات أو الإقرار	الطابع العقلي للقول
5	الخبر أو القصد	الطابع الإفادي للقول

يفتحنا كل طابع من الطبائع الخمسة على مجال نظري وعلمي لا يفتحنا عليه غيره من الطبائـــع، -وإن كانت كل هذه المجالات النظرية والعلمية مجالات يكمل بعضها بعضا-، وباستحضارها كلها يوفى "القول" حقه من الدرس والبحث.

1- فالطابع التنازعي للقول يفتحنا على مجال النظرية الحجاجية والجدلية، إذ كانت هذه النظرية وصفا وتفسيرا وتقنينا لعمليات المحاججة والمجادلة الواقعتين بين متنازعين في مسألة فيها خلاف بينهما يقصدان معا الانتهاء إلى التوافق فيها. منطق الحجاج والجدل إذن أداة علمية لازمة الاستخدام في كل درس جاد للقول[8].

2- أما الطابع التجزيئي للقول فيقتضي الاستعانة بنظريات الإدراك، إذ كان الإدراك هو أيضا تجزيء للممتد (المادة) بما يقتضيه هذا التجزيء من إظهار وإضمار، من انتقاء وإهمال، من إبراز وطمس، بل وبما يتصف به هذا التجزيء ضرورة من "تأطر" وتأثر بحدود طبيعية فيزيائية وأخرى ثقافية حضارية. سيكولوجية الإدراك إذن أداة علمية لازمة الاستخدام في كل درس جاد للقول[9].

3- أما الطابع السلوكي للقول فهو المدخل الفسيح الذي ولجه كل من أوسطين وسورل لينتهيا إلى تأسيس وتركيز مبادئ نظرية أفعال اللغة، وهي مبادئ،

كما نعلم، راجت رواجا كبيرا واستثمرت استثمارات متعددة في ميادين مختلفة. نظرية أفعال اللغة إذن أداة علمية لازمة الاستخدام في كل درس جاد للقول[10].

4- أما الطابع العقلي للقول فيقتضي الاعتداد بالعلوم الدارسة لمفهوم "العقل" ونعلم أن "علم المنطق" هو النموذج الأمثل لهذه العلوم، إذ هو علم تتبين فيه وجوه الالتزام بالرأي ووجوه إلزام الغير به، الوجوه المستقيمة في البحث والوجوه المستقيمة في المباحثة، الوجوه المقطوع بها قطع يقين والوجوه المحتملة احتمال ترجيح وغلبة على الظن. منطق البحث المتفرد والمتوحد ومنطق المباحثة متعددة الذوات إذن أداتان علميتان لازمتا الاستخدام في كل درس جاد للقول[11].

5- يبقى الطابع الإفادي للقول، وهو مدخل، في اعتقادنا، للإحساس بضرورة ترسيخ مبادئ التفكير النقدي. إن الأقوال والأقاويل وسيلة للتواصل بين أفراد المجتمع تواصلا يفرض فيه أن يكون مقدما ومطورا. ولا تطور ولا تقدم معتبرين إلا إذا كانا حاصلين بفعل تفاحص وتحاور تتشارك فيه الأطراف المتواصلة مستنفذة قدراتها العقلية في التأسيس والهدم، في العقد والحل. والعلم الذي يختص بالتمكين والإقدار على هذا التواصل النافع هو ما يسمى بمصطلح "التفكير النقدي". منطق التفكير النقدي إذن أداة علمية لازمة الاستخدام في كل درس جاد للقول[12].

بهذه الطبائع المختلفة للقول وبما تستدعيه من أدوات علمية لازمة تظهر حدود المنطق المعهود. إن المنطق المعهود ينظر إلى "القول" كقضية (أو كجملة من القضايا مرتبطة فيما بينها بروابط قضوية) أو كوضع (وهو المصطلح المستخدم في "الجدل" و"الخطابة" للدلالة على "القضية") واصلا بينهما وبين "الحكم" و"الخبر" (المسألة والمطلوب في الجدل والخطابة)، معتبرا في الإفادة معنى "الصدق" فقط، وهو "مطابقة الواقع". يصبح "القول" في هذا المنطق إذن "حكما خبريا دائرا بين الصدق والكذب" أو "قضية تحتمل

الصدق أو الكذب"، وبالتالي يكون هذا الحكم الخبري أو هذه القضية أو هذا الوضع "مفيدا" إن كان "صادقا" وغير "مفيد" إن كان "كاذبا"، ويكون "صادقا" إن كان "مطابقا للثابت في الواقع"، و"كاذبا" إن كان "غير مطابق للثابت في الواقع".

في المنطق المعهود طابع واحد من طبائع القول هو الغالب، إنه طابعه الإفادي. ولا يحضر هذا الطابع الإفادي في كل أبعاده، وإنما يحضر وهو متعلق بمقولة "الصدق" وحدها (وما يتفرع عليها من "الصحة" كمقولة متميزة)، وهي مقولة سرعان ما تغيب حين ينتقل إلى الصوغ الرمزي للأقوال إن في بنياتها الداخلية (منطق المحمولات) أو علاقتها الخارجية (منطق القضايا)، فينعدم "القول" ويعوض ب "متغيرات" و"ثوابت" مضموم بعضها إلى بعض وفق قواعد تركيب مصطنعة، ليكون الحاصل "جملا" أو "متواليات رمزية سليمة التركيب غير قابلة للتلفظ وإن كانت قابلة لإجراء تحويلات عليها تمكن من "حساب" و"تقدير" "قيمتها الصدقية".

إن رحابة المجال واتساع الأفق اللذين أشرفنا عليهما، في نظرنا في مفهوم "القول"، انشدادنا إلى مقوماتنا اللغوية يؤكدان أمرين نستحسن بالتنصيص عليهما ختم دراستنا هذه.

1- إنهما يؤكدان حدود الدرس المنطقي المعهود لمفهوم "القضية"؛ فهذا المفهوم لا ينبغي أن ينظر إليه كوحدة تتردد عليها قيمتا "الصدق" و"الكذب"، ولكن كوحدة من شأنها ألا تتبلور إلا حين يكون هناك خلاف، ومن شأنها أن تفصل النزاع، ومن شأنها أن تمثل سلوكا من السلوكات، ومن شأنها أن تعقل كلا من القاضي بها والمخاطب بها، ومن شأنها أخيرا أن تكون مكمن إفادة ونفع. وهذه الشؤون الخمسة ليست غريبة عن الهم المنطقي، إذ المنطق درس للتدليل كما هو

معلوم، ولا تدليل إلا بوجود الخلاف لفصله، ولا تدليل إلا بطرق ومناهج تسلك، ولا تدليل إلا بالعقل، ولا تدليل إلا للاستفادة علما أو عملا أو علما وعملا[13].

2- إنهما يؤكدان سهولة ويسر اتصالنا العلمي بنظريات لسانية ومنطقية معاصرة بوجه سوي ومستقيم، فليس فيه لا بلبلة ولاتغميض في المصطلح، ولا استغراب للمستشكل، ولا تهويل ولا استعظام للمقرر من الأحكام والنظريات؛ اتصال علمي ينبهنا إلى اقتدارنا، بالقوة وبالإمكان، على التواصل العلمي الأصيل مع غيرنا ممن أتاحت لهم ظروفهم المجتمعية التجديد في الفحص والتنقير في الكشف.

❒ ❒ ❒

هوامش

1- انظر كتابنا المشترك المنسي، ص.ص. 19-31.

2- لا تختص العربية بالربط بين القول والسلطة والحكم. إن هذا الربط موجود أيضا في اللغة اللاتينية وما ولد منها. فالأصل في الديكتاتور Dictator اللاتينية أو Dictateur الفرنسية هو الفعل Dictare اللاتيني و Dicter الفرنسي اللذان يدلان على dire en répétant ومن ثمة على Ordonner, prescrire. بالقول إذن Dictio أو Diction يقع الأمر والتسلط اللذان يجسدهما الديكتاتور، أي من كثرت أوامره، أتم تجسيد.

3- يظهر ارتباط القول ب البيان عند غيرنا من الفعل Dire الفرنسي المولد من Dicere اللاتيني الذي يدل على montrer قبل أن يدل على faire connaître par la parole كما يظهر ذلك من Déclaration و Déclarer المولدين من DECLARARE اللاتيني الذي يعني montrer, faire voir clairement.

4- إن معنى الإبانة، إخراجا لشيء وتحصيلا له موجود في مفهوم L'Expression الفرنسية و Expression اللاتينية اللتين تعنيان: Action de faire sortir en pressant.

بل إن فعل Exprimer وفعل exprime لهما هذه الدلالة أي Faire sortir en pressant

وعليه فالمرادف العربي المناسب سيكون هو التحصيل إذ التحصيل إخراج اللب من القشور كإخراج الذهب من حجر المعدن والبر من التبن.

5- يظهر حضور معنى الثبات والاستقرار في معنى القول من خلال مفهوم L'assertion التي يدل بها على القول. إن الأصل في هذا المفهوم هو الفعل اللاتيني Asserere اللذان يعنيان Attacher à soi. كما يظهر معنى الثبات والاستقرار أيضا في مفهوم The statement الإنجليزي الذي يستخدم لإفادة القول.

6- يقول ابن منظور في لسان العرب 354/3 « إن ما تم من الشعر وتوفر آثر عندهم [العرب] وأشد تقدما في أنفسهم مما قصر واحتل. فسموا ما طال ووفر قصيدا».

7- يرتبط مفهوم L'Intention الأعجمي بمفاهيم الاستقامة والإرادة والعناية والأمل، فالأصل في L'Intention هو الفعل الفرنسي Tendre المشتق من الفعل اللاتيني Tendereالذي يعني من جملة ما يعنيه rendre droit، avoir tendance à، diriger vers، faire un effort، وهكذا تكون l'intention الفرنسية، intento اللاتينية تدل على « effort vers un but »، Tension، action de tendre، Volonté، « attention » وذلك قبل أن تستعمل للدلالة على un contenu de pensée انظر المعجم التاريخي للغة الفرنسية، ص 2099.

8- انظر مثلا

Van Eemeren, R. Grootendorst and T. Kruiger : The study of argumentation »
H.P. Grice « Logic and Conversation.

9- انظر تناولا لهذه السيكولوجيا في تعلقها بالقول العلمي: بناصر البعزاتي: الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العلمية.

10- انظر... J.L. Austin, How to do things with words acts... J.R. Searle « Speech »

11- انظر طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، خصوصا البابين الأول والثاني.

12- انظر مثلا: "J. Freeman "Thinking logically

و « Basic concepts for reasoning

و D. Hitchcock "Critical thinking : A guide to the evaluation of the information

و "A.I. Goldman "Foundation of Social Epistemics

13- انظر مفهوم إيكولوجيا التدليل Argument Ecology في حمو النقاري الاستدلال في علم الكلام: الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجا، ضمن آليات الاستدلال في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 84، 2000.

❑ ❑ ❑

مراجع

- بناصر البعزاتي:

"الاستدلال والبناء. بحث في خصائص العقلية العلمية". دار الأمان. الرباط. المركز الثقافي العربي. البيضاء، 1999.

- طه عبد الرحمن: "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي". المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، بيروت، 1998.

- حمو النقاري:

"المشترك المنسي". دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، الدفتر 11، تطوان، 2000

"الاستدلال في علم الكلام"، ضمن "آليات الاستدلال في العلم" ص. 139-165، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 84، الرباط، 2000.

J.L.Austin « How to do things with words », Oxford Univ. Priss. Oxford. 1962.
F.H Van Eemeren, and (al): «The study of Argumentation».
New-York, I, IRVINGTON, 1984
J.Freeman " Thinking logically : Basic concepts for reasoning »

Englewood Cliffs, N.J.Prentice-Hall, 1988.
A.I.Goldman "Foundations of Social Epistemics"
SYNTHES, 73 (1987), pp.109-144.
H.P.GRICE «Logic and Conversation" in P. COLE AND J.L
MORGAN (ed). «Syntax ans Semantics 3: Speech Acts».
Academic Press, N.Y., 1975.
D.Hitchcock "Critical thinking: A guide to the evaluation of the information»
Agincourt, On, Methuen, 1983.
J.R.Searle «Speech Acts, An Essay in the philosophy of language»
Cambridge Univ. Press,Cambridge, 1980.

❐ ❐ ❐

دور المثقفين الجزائريين
خلال الحقبة الاستعمارية الأولى
1912-1850

إبراهيم مهديـــد*

تمهيـــد:

كخطوة منهجية وتسهيلا للطرح والنقاش، علينا أن نسجل نقطة جوهرية وحساسة تتعلق بالطبقة المثقفة الجزائرية في القطاع الوهراني والجزائر عموما خلال العقود الأولى من القرن العشرين –بل وقبله بقليل–، إذ لا يجب حصر فئاتها في نظرنا واصطفاء دورها في "نخبة" كانت نتاج الثقافة الفرنسية المحضة (والتي مثلت التيار الليبرالي للمطالب لاحقا). فرفقة ذلك هناك صنف مثقف ومتشبع بالثقافة العربية الإسلامية أو مزدوجي اللغة تمثل في عناصر وأطر واعية قادت حركة النهضة في الغرب الجزائري منذ نهاية القرن الماضي وصولا إلى الاحتفال الاستعماري المئوي لاحتلال الجزائر وعقد الثلاثينيات وذلك على المستوى الثقافي والسياسي. وكان لوجود هذه الفئة الثانية من المثقفين، داخل تلك النهضة نتائج حاسمة، تمثلت في خلق توازن في القوى السياسية داخل الحركة الوطنية بالغرب الجزائري، بل وقلب الميزان لصالحها خصوصا بعد نجاح وتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين رفقة خلايا نجم الشمال الإفريقي وحزب الشعب الجزائري من بعد، داخل ربوع هذه المنطقة.

---

* أستاذ باحث، جامعة وهران-الجزائر.

سيرورة حركة المثقفين الجزائريين:

فالمثقفون (Intellectuels) والنخبة (L'Elite) والمتطورون (Evolués) كلها أسماء ترافقت في كثير من الكتابات والأدبيات المعاصرة داخل الهيسطوغرافية الحاضرة، فقلما لوحظت مميزات إحدى الفئات وخصوصيات الأخرى داخل التعريفات العديدة بالنسبة لهذه المفاهيم.

وإذا كان مصطلح "النخبة" قد انتشر في القرن العشرين خاصة ليغطي نشرات الصحف وغيرها « فإن الصحافة الفرنسية بجميع أشكالها وألوانها هي التي أطلقت إسم "النخبة" على جماعة من الناس، تمييزا لهم عن بقية أفراد المجتمع. وذلك تشجيعا لهم لمواصلة السير في طريق الإدماج والمطالبة بالجنسية الفرنسية، لأنهم الوحيدون القادرون على التأثير على زملائهم وإخوانهم كونهم يملكون قوة فكرية وثقافية تجعلهم في الصف الأول من المجتمع بل وفي طليعته، وبهذا يصبحون بحق الوسطاء النشيطين والفعليين بين المجموعتين من المتباعدين ثقافيا ودينيا »[1].

فالمعروف تاريخيا أن دور المدرسة الفرنسية كان أساسيا في تكوين فئة من "المتمدرسين" تربت تربية فرنسية خالصة وفي محيط وبيئة فرنسية بعيدة عن واقعها[2]، لم تنل من ثقافتها العربية الإسلامية إلا النـــزر القليل، الشيء الذي جعلها لا تميز بين ثقافتها وثقافة المستعمر. هكذا عملت هذه المؤسسة التعليمية على خلق "نخبة" مثقفة وتهيئتها، لتكون قادرة على نشر أفكار التقدم الفرنسي وقضائه، «بصفتها برجوازية محافظة ترتبط بفرنسا أكثر فأكثر وتميز الطريق المتبع تحت السيطرة »[3] الفرنسية. فالمدرسة الفرنسية كانت تبحث في هذا الاتجاه على إقناع الجزائريين بكافة الوسائل بعظمة وقوة فرنسا –خوفا من تحول التيار الوطني ضدها– فوضعت الغاية التي هدفت إليها "أن الهدف المنشود ليس تكوين موظفين خاصين ولا تحضير مدرسين للتعليم

العمومي، وإنما لتكوين رجال يساعدوننا على تحويل المجتمع العربي وفق متطلبات حضارتنا"[4].

وحتى يؤدي هؤلاء "الوسطاء" دورهم -أو واجبهم- رأى الأوربيون أن تكون « الدراسات قوية بهدف محاربة الأعداء الذين يعترضونها فيما بعد، ويجب أن نركز الجهود كلها لجعل هؤلاء السكان مشابهين لنا، متحمسين لحضارتنا أو على الأقل لجعلهم يرغبون في التقرب إلينا شعورا وفكرا »[5]. فالإدارة الفرنسية لم تكن تنوي تكوين موظفين صغار فقط وفقا لضرورات الواقع الاستيطاني -الاستعماري ولكنها فكرت كذلك في التأثيري على المجتمع المسيطر عليه من خلال هؤلاء المساعدين النخبويين، قصد « تحويل المجتمع الإسلامي، ومع الزمن حمله على تعلم لغتنا وقضائنا وعاداتنا وتقاليدنا، وكذلك على انتقائنا وخيارنا الديني أم الفلسفي »[6].

أمام هذه المعطيات الاجتماعية التاريخية لتهيئة النخبة، علينا أن نقر أنها تكونت في المدارس "العربية الفرنسية" والثانويات التي أنشئت بعد 1850 وغيرها من المعاهد الفرنسية التي منحت هذه "النخبة" مدخلا إلى الثقافة الأوربية كمدرسة "تكوين المعلمين" ببوزريعة.

فالطرح يوحي بأننا بصدد تمييز شريحة من المجتمع الجزائري وهي "الشريحة النخبوية" ذات الثقافة الفرنسية والتي انبهرت بالحضارة الفرنسية وراهنت على الفرنسية واقتنعت بضرورتها وإمكانياتها. و"يشمل هذا الصنف العناصر التي تجنست بالجنسية الفرنسية وتخلت عن أحوالها الشخصية -حسب الفقه الإسلامي- أو ما اصطلح على تسميتهم بالإدماجيين"[7]، فهي فئة متميزة لا هي جزائرية بثقافتها وفكرها ولا هي فرنسية بعرقها وجنسها ومن هنا وقعت عرضة لازدراء المجتمع الجزائري، فقد نعتوا" بالمرتدين" وعوملوا بدون احترام. ومن هنا اعتبرت جماعة النخبة أنفسهم "خارجين

عن القانون" بالنسبة إلى كلا المجموعتين، الجزائرية والفرنسية). هاته الجماعة هي التي رفعت في نضالها شعار التقارب والتفاهم بين المجموعتين المذكورتين.

وفي خطوة أخرى نود مقاربة الصنف الثاني من المثقفين الجزائريين وهي الطبقة المتشبعة بالثقافة العربية الإسلامية أو هي مزدوجة اللغة والثقافة والوعي بالهوية الوطنية. « وهو صنف المتعلمين الذين استفادوا من فرص التعليم الفرنسي وإن بدرجات متفاوتة. لكنهم ظلوا متشبثين بمظاهر الشخصية الوطنية حريصين على عدم الانفصال عن قاعدتهم الاجتماعية، ويشمل هذا التمسك بالشخصية العربية الإسلامية مظاهر مختلفة اجتماعيا وفكريا وسياسيا أحيانا أخرى، تمثلت الأولى في الحفاظ على طابعهم العربي الإسلامي في لباسهم وسلوكهم داخل المدرسة وخارجها، بينما تمثل تمسكهم الفكري والسياسي في تأييد الحركات الإصلاحية الدينية، أي تأييد حزب سياسي وطني »[8]، قد يظهر في المستقبل.

من بين الملاحظين الموجودين بالجزائر والقريبين من هذه الطبقة المثقفة هناك المستعرب –المستشرق "جورج مارسي" (Géorges Marçais) الذي كان مديرا للمدرسة العليا بتلمسان حيث اعتبر النخبة "أولئك الجزائريين الذين جمعوا بين الثقافة العربية والثقافة الفرنسية والذين يعرفون عن مؤلفي العصر الإسلامي الذهبي وعن كتاب التراث الفرنسي"[9]. أي تلك الجماعة التي درست كلا من الحضارة العربية والفرنسية.

وإذا حاولنا الاستناد في الطرح على هذه الازدواجية في الثقافة واللغة عند هؤلاء المثقفين، فإننا نلح من ناحية أخرى على "مفهوم" الوعي (conscience) الاجتماعي والسياسي الذي اتسمت به هذه الطبقة، وبمرور الزمن حيث التعبئة، أو الشعـــور بدورهـــم الهـــام الذي يلعبونه في شؤون بلادهم، وبصفتهـــم "أنتيليجانسيا" (Intelligencia بالمفهوم الروسي أثناء تلك الفترة) يواجهون مشاكل أمتهم الكبيرة.

وإن تتبعنا تاريخيا حقيقة بروز هذه الطبقة المثقفة، للاحظنا أنها كانت نتاج الأسلوب التعليمي -المفروض فرنسيا- ووسط البيئة الثقافية التي احتضنته منذ منتصف القرن التاسع عشر والذي أدى نتيجة السياقات التكوينية إلى نوعين من المثقفين؛ مثقفي المدرسة الفرنسية ومثقفي المدارس والمعاهد القرآنية والجامعات الإسلامية. وحتى إذا حصل هذا الانقسام حقيقة فلا يجب أن ينظر إليه بصفة تفرع ثنائي، إذ يجب الأخذ في الاعتبار واقع المثقفين المتخرجين من المدارس الإسلامية الجزائرية -تلمسان، قسنطينة والعاصمة- أولئك الذين يشكلون عملية اتصال بين النوعين"[10] السابقين. وحتى مسألة الانقسام اللغوي عند المتفرنسين والمعربين يجب تفادي طرحها داخل علاقة معارضة، بل فهمها في سياق منافسة-تكاملية[11].

فمن المسلم به أن اللغة الفرنسية هي لغة مؤسسات النظام الاستعماري والمهيمنة داخل الأوساط السياسية والاقتصادية مقارنة إلى اللغة العربية؛ إلا أن دور اللغة العربية لم يختف رغم تقلصه في المحيط الرسمي الاستعماري. فمن جهة هناك ثبات واستمرارية هذه اللغة داخل بيئتها الثقافية العربية الإسلامية، ومن جهة أخرى فإنها استطاعت مواكبة التغيرات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي حصلت طوال الفترة الاستعمارية الممتدة خلال القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن الحالي (إن في مجال التكوين التقليدي والترجمة والإدارة)، ومواكبة تيار النهضة والحداثة المسجلة في المغرب العربي (الصحافة والخطابة، العرائض، الأندية والجمعيات) اقتداء بما يحصل في المشرق العربي.

وكما أسلفنا ضمن سياقي "التطور الاجتماعي" و"الجذور التاريخية الثقافية" بالنسبة للقطاع الوهراني وبالتوازي مع مناطق البلاد الأخرى هناك استمرارية لدور الزوايا والمدارس القرآنية والمعاهد الإسلامية خلال هذه الفترة كمؤسسات تعليمية؛ إذ

أن المتخرجين من هذه المؤسسات سوف يسلكون اختيارات عديدة مثل انكبابهم على فتح المدارس القرآنية والتحاقهم بالعدالة والإدارة كأعوان ومترجمين وغيره. إن نموذج المثقفين الذين تقلدوا مناصب "عدول" و"باش-عدول" وأعوان-أهالي و"خوجا" وغيرها من المناصب السياسية والاجتماعية بواسطة هذه اللغة يفيد ببقاء وصمود اللغة العربية كأداة عمل، ونموذج خريجي زوايا منطقة مستغانم -وليس الفريد- جدير بالاهتمام خلال هذه الفترة[12].

في الغالب كان التعليم السائد والمنتشر في ربوع المناطق الجزائرية هو التعليم العربي التقليدي الذي استمر في تأدية وظائفه. فحسب إحصاء 1871 كان عدد الزوايا بمؤسساتها الدينية والثقافية تقترب من الألفي زاوية تشرف على تعليم وتثقيف حوالي 28000 تلميذ من السكان[13]. كما كانت هذه المدارس التقليدية تكون وتحضر الطلاب للالتحاق في المستقبل بالمعاهد المشهورة مثل جامع الزيتونة في تونس، وجامع القرويين في مدينة فاس، وأحيانا أخرى إلى جوامع المشرق العربي في مصر وسوريا والحجاز.

إن المؤسسات المذكورة استطاعت المحافظة على اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية في مستوى محترم متحدية بذلك الإجراءات التعسفية الاستعمارية ضدها. ولا يمكن أن نقلل من الدور الحيوي لهذه المدارس القرآنية والزوايا في نشر الثقافة والعلم في فترات صعبة، تميزت بانعدام وجود تنظيم رسمي خاص بتعليم الجزائريين، صحبة قصور السلطات الفرنسية في القيام بواجبها "الحضاري". ففي 1891 أقرت لجنة مجلس الشيوخ التي زارت الجزائر "أن التعليم المقدم حاليا في الجزائر متروك في أيدي الأهالي. والزاوية التي يدرس فيها القرآن وتفسيره هي المؤسسة التعليمية والتربوية الوحيدة في البلاد".

دور "المدرسة الإسلامية" بتلمسان (Medersa de Tlemcen):

عندما نحاول ملامسة البيئة الثقافية التي حوت إلى حد ما عملية تكوين الناشئة الجزائرية داخل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حتى تبرز وتتطور في شكل شريحة مثقفة ونخبوية، فمن الضروري التأكيد على الدور الذي لعبته المدرسة الإسلامية العليا بمدينة تلمسان (Medersa de Tlemcen) على غرار مدرستي قسنطينة والعاصمة انطلاقا من تاريخ تأسيسها.

فهي المدرسة التي « نشأت في شهر جويلية 1848 "بالعباد" قرب مسجد سيدي بومدين –في البداية– بهدف تعليم الشباب وخصوصا تكوين "الدرارين" بالنسبة للقبائل [العربية]، تفاديا من توجههم إلى زوايا منطقة القبائل حيث التعليم المناوئ لنا »[14]، قبل أن تتأسس نهائيا بقرار رآسي في 30 سبتمبر 1850 حيث اختصت بالدراسات التعليمية الهادفة إلى تكوين وتخريج موظفين تحتاجهم الإدارة الاستعمارية كالمفتي والعدول والمترجمين ومدرسي اللغة العربية.

كانت هذه المدرسة الإسلامية ذات الطابع الفرنسي تدار تحت إشراف مسؤول فرنسي يتقن اللغة العربية ولا تخفي نوايا السلطات الفرنسية من وراء هذه السياسة إزاء المدارس الإسلامية الثلاث وبجعل هذه الأخيرة تحت رقابتها، وإبعاد السكان الجزائريين عن تأثيرات رجال الدين في الزوايا والمساجد والمدارس الحرة؛ ومن ناحية أخرى حاولت الإدارة الفرنسية بتأسيس هذا التعليم الإسلامي منافسة الزوايا الموجودة في المغرب وتونس، حتى ينتقص من قيمتها ووزنها العلمي بتخفيض عدد طلابها من الجزائريين الوافدين إليها وإبقائهم في الجزائر لمتابعة الدراسات العالية في المدارس الإسلامية الحكومية؛ وكان يشترط للالتحاق بهذه المدارس معرفة اللغة الفرنسية رغم أنها أنشئت للدراسات العربية الإسلامية،

إلى جانب أنه لم يسمح لكل الجزائريين التعليم والتكوين بها وإنما فقط لأبناء العائلات الذين أظهروا ميلا لفرنسا واستطاعوا التقارب والتجاوب مع سلوكها ونظمها[15].

وفي إطار تنظيم المدارس الإسلامية صدر مرسوم يدعم قرار 1850 بفرض شهادة الكفاءة الإجبارية للطلاب حتى يلتحقوا بها بعد أن يكونوا قد تابعوا دراستهم الابتدائية في المدرسة العربية–الفرنسية و(Ecole française-musulmane).

لم تستطع هذه المدارس الإسلامية أن تجلب إليها في المرحلة الأولى الأعداد الكافية من التلاميذ الجزائريين، وخاصة الخارجين عن دائرة مكان وجودها. فكان يراعى فيهم كذلك موقفهم اتجاه السلطات الاستعمارية كتوفر شروط الأمانة والصدق والشعور الحسي إزاءها. ولإدخال التأثير الفرنسي في المدارس الإسلامية، صدر مرسوم 1865 الذي وضع إدارة ومراقبة وتفتيش هذه المدارس بيد السلطة الفرنسية، كما صدر من بعد ذلك مرسوم 16 فبراير 1876 في حق هذه المدارس ليعكس الطابع "السياسي والفرنسي لها، فحدد هدف المدارس العليا للقانون الإسلامي" في تكوين مرشحين وموظفين للأعمال القضائية والتعليمية والدينية إلى جانب بعض الوظائف التي هي بإمكان المسلمين غير المتجنسين شغلها بفضل مرسوم 21 أفريل 1866.

كما أعفى مرسوم 1876 حاكم المنطقة العسكرية من إدارة التعليم فيها لصالح مدير التربية مبقيا دوره للمراقبة السياسية والإدارية الرسمية. وقد أعتبر المرسوم المذكور والملحق بتنظيم 7 مارس 1877 هذه المدارس رسميا "مدارس عليا للقانون الإسلامي" تحتوي كل مدرسة على ستة أساتذة (ثلاثة مسلمين وثلاثة فرنسيين) يقومون بإعطاء تكوين كامل في هذه المدارس خلال ثلاث سنوات لطلاب داخليين لا تقل أعمارهم عن سبعة عشر سنة.

ومن ناحية البرامج التـــي شملته هذه المدارس الإسلامية في مرحلتها التأسيسية (1848–1850) هناك "مواد التوحيد والفقه التشريعي والنحو واللغة"[16]؛ قبل أن تصقل ببرنامج أكثر كثافة وفقا للمادة الرابعة من مرسوم 1876 التي حوت تعليم اللغة الفرنسية والتاريخ والجغرافيا والحساب وبعض مبادئ القانون الفرنسي كالقانون المدني، والجنائي والإداري، بالإضافة إلى تعليم اللغة العربية والأدب العربي وعلم التوحيد والقانون الإسلامي.

وفي هذا الإطار لا بد من الإشارة إلى مرسوم 21 نوفمبر 1883 الذي أعفى حكام المقاطعات العسكرية من مراقبة المدارس الإسلامية وإرجاعها إلى الحكام المدنيين (Préfets)، رفقة نقل تسيير هذه المدارس والإشراف عليها من طرف مديرية التربية. أما مرسوم 23 مارس 1895 الذي جاء تتويجا للتقرير الذي قدمه عضو من مجلس الشيوخ، "كومب" (Combes) حول "وضعية تعليم الجزائريين" فقد أتى بعدة إصلاحات وحدد مدة الدراسة في هذه المدارس بأربع سنوات (عوض ثلاثة)؛ وتأسس إلى جانب ذلك قسم عالي "La Division Supérieure" تكون مدة الدراسة فيه سنتان وهو ملحق بمدرسة العاصمة، أي ما يساوي في المجموع ست سنوات. وهذا القسم العالي مخصص فقط لعدد قليل من العناصر التي تثق فيها الإدارة الفرنسية، والذين تربطهم معها علاقات حسنة[17]، لأنهم سيتولون مناصب عالية ومهام في القضاء الإسلامي؛ ولا يلتحق بهذا القسم إلا الطلبة الحاصلون على "شهادة الدراسات" المتخرجون من المدارس الإسلامية الثلاث. كما تأسس بحكم هذا المرسوم صف جديد للصحة العامة وشعبة للتجارة لم يكتب لهما النجاح الكبير.

ورجوعا إلى المنطقة الوهرانية –بعد هذا العرض التنظيمي للمدارس الإسلامية الثلاث– فإننـــا نرى دور المدرســـة التلمسانية مهمـــا للغاية سواء من الناحية الزمنية (1848-1912 وما بعد أيضا) في استقباله لوفود الطلبة وتخرجهم، أو فيما يتعلق

بالجانب التكويني لهم وهو التكوين الذي اقترب بيداغوجيا من التحديث في البرامج على الطريقة العصرية عبر المراحل التاريخية المعروفة.

إن المحلل للأرشيف والوثائق المتعلق بالمدرسة الإسلامية التلمسانية[18] يلمس جوانب عديدة بالنسبة للبيئة الثقافية والعلمية التي كانت تسير عليها المدرسة منذ بداية عهدها وبالنسبة للعلاقة المنسوجة بينها —كمؤسسة علمية وتربوية– وبين الزوايا الدينية التي كانت تزودها بأفواج الطلبة لفترة طويلة، مثل زاوية أولاد سيدي الطيب "بعمي موسى"؛ وفي مرحلة ثالثة هناك علاقة عضوية وتكاملية بين أساتذة الشريعة واللغة والفقه الذين ينتمون إلى هذه المدرسة والمدرسين (Mouderres) في مساجد المدن الكبرى كتلمسان، وهران، معسكر، بلعباس، ومستغانم بصفتهم مفتين وأئمة ومعلمين داخلها، يمكن إلحاقهم كأساتذة بالنسبة للمدرسة التلمسانية من الإدارة الحكومية أثناء شغور المناصب؛ وفي حالات عديدة يُعيَّنونَ في القضاء الرسمي بصورة عادية أو كمستشارين ومساعدين في بعض المهام العليا، مثلما حدث مثلا "لسي بوعلي الغوتي بن محمد"، المدرس بمسجد سيدي بلعباس عندما انتدب إلى مدينة طنجة المغربية ليساهم في تحرير جريدة "السعادة"[19] لستة أشهر ومنذ مايو 1904.

فهي المدرسة التي عرفت كبار العلماء في الشريعة واللغة والنحو والتوحيد في الجهة الغربية من الوطن أمثال سي أحمد بن طالب (من تلمسان) ومولاي الطيب ولد بن عزة (من لحناية) وسي محمد ولد عبد الله (من العباد) وسي الطاهر بن غراس (قاضي ترارة) وسي محمد بن مرابط (من تلمسان) مع نهاية الأربعينيات وخلال الخمسينيات؛ وهناك الحاج محمد بن عبد الله الزقاي، صاحب إجازة في البلاغة من جامعة الأزهر وسي محمد بن ويس وسي محمد بن الشيخ وسي الحبيب بن العربي وسي محمد بن أحمد وسي الحاج محمد بن بوطالب وسي ميلود بن نميش وسي أحمد بن البشير (من معسكر)

–هذا الذي تتلمذ على يد الشيخ بوراس ولد الشيخ بوطالب بمازونة– وسي أحمد بن حمزة وسي طاهر بن حسان، وكلهم أساتذة امتد نشاطهم خلال عقدي الستينيات والسبعينيات، مع البغدادي بن يوسف والهاشمي بن أحمد –مع الثمانينيات– وصولا إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع أبي بكر عبد السلام بن شعيب. ونعتقد أن شريحة واسعة ورئيسية من الطلبة المتخرجين من هذه المدرسة استطاعت أن تحتل مكانتها في المجتمع الجزائري كوسيط داخل المؤسسات الاجتماعية والدينية والثقافية كإداريين وقضاة ومفتين ومدرسين وغير ذلك[18]. وإذا كانت أفواج الطلبة التي التحقـــت بالمدرسة حكرا على مدينة تلمسان في بداية عهدها (1848-1860)، فإن فئات أخرى من مختلف مناطق القطاع الوهراني الساحلية والداخلية –من الزوايا وطلبة الأقسام الملحقة بالمساجد الكبرى في العمالة– أصبحت تتنافس على مقاعدها (1860–1880) قبل أن تمنح أولوية القبول داخلها للتلامذة الجزائريين المتحصلين على شهادات المدارس الفرنسية، أي أولئك المتخرجين من المدارس العربية الفرنسية (Ecole Arabe-Française) خصوصا بعد مراسم الإصلاحات التربوية لسنة 1877 وسنة 1895.

معدل الطلبة المسجلين بالمدرسة الإسلامية بتلمسان			
الفترات التاريخية	المعدل	الفترات التاريخية	المعدل
1852 – 1848	25	1887 – 1883	44
1857 – 1853	35	1892 – 1888	26
1862 – 1857	51	1897 – 1893	38
1867 – 1863	60	1902 – 1898	33
1872 – 1868	55	1907 – 1903	47
1877 – 1873	53	1912 - 1808	56
1882 - 1878	50		

(جدول رقم 1)

وفي إطار حركة التنظيمات التي شهدها المدارس الإسلامية، صدر قرار 18 مارس 1905 لينظم سير هذه المدارس، وهو القرار الذي أصدره الحاكم العام جونار محاولا تشجيع الدراسات العربية الإسلامية، التي تعتبر جزء من سياسته الأهلية و «أن المصلحة تتطلب ذلك للاستفادة من طاقات الجزائريين »[19]. فقد حاول الحاكم العام الرفع من مستوى تعليم اللغة العربية وتأسيس بعض المكتبات في المدن الكبرى لتسهيل مهمة تكوين مثقفين جدد، كما أعيد النظر في مستوى الأساتذة.

ومنذ 1905 بدأ العمل بالإجراء الجديد المتمثل في أن يكون أساتذة هذه المدارس أنفسهم متخرجين من القسم العالي بمدرسة العاصمة. أما فيما يتعلق باللغة الفرنسية والمواد المدرسة بجانبها بنفس اللغة، فإن الأساتذة المشرفين على تعليمها عليهم أن يكونوا حاصلين على شهادة البكالوريا ويحملون ديبلوم اللغة العربية وحاملين لشهادة "أهلية التعليم" من مدارس المعلمين. وكان من بين هؤلاء الفرنسيين الذين أشرفوا على التدريس في مدرسة تلمسان كل من المترجمين العسكريين بيلار(Pilard) وريكات (Ricat) وأساتذة اللغة الفرنسية ديسيو (Decieux) وديستانغ (Destaing) وريندامك (Rindemk) وإدمان دوتي (E.Doutté) ووليام مارسي (W.Marçais) والفريد بال (A.Bel) وغيرهم.

كان الفريد بال وهو مدير للمدرسة التلمسانية يرى من خلال تلك الإجراءات التنظيمية الجديدة ذات الطابع الفرنسي إمكانية تكوين « نخبة مثقفة من هؤلاء المتخرجين من المدارس الإسلامية الحكومية، أي شريحة نخبوية وقيادية بعيدة عن كل تفكير أرستقراطي أو أية مسبقات شبه دينية حمقاء »[20]. وأكثر من ذلك، فقد تركز العمل على المواضيع الفرنسية في البرامج التعليمية لهذه المدارس، لأن الهدف الأساسي

عند الإدارة الاستعمارية كان يكمن في ترجيح كفة الأفكار الفرنسية وتطبيق الطرق التعليمية الفرنسية لموازنة التعليم العربي الإسلامي أي التعليم الديني بصورة أخص.

خاتمـــة:

ونخلص في النهاية عن المدرسة التلمسانية أن تلمسان كانت إلى ما بعد 1900 تقوم بدور هام "كعاصمة دينية في الجزائر"[21]، استطاعت أن تكون دفعات من الطلبة ابتداء من 1848 متشبعة بالثقافة العربية الإسلامية، وملمة بالعلوم واللغة ومبادئ القانون "المدني" و"الجنائي" و"الإداري" الفرنسي. وبازدواجية ثقافة ولغة هـــؤلاء الطلبـــة فهم مطلعون بالطبع على الحالة السيئة التي يوجد عليها الجزائريون -نتيجة السياسة الاستيطانية الاستعمارية منذ 1830- اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا. وهم على دراية رفقة زملائهم المتنورين من "صف المعلمين" وبعض "المثقفين التقليديين" كأبي بكر عبد السلام بن شعيب وأمحمد بن رحال الندرومي بما كان يجري رسميا في الجزائر من "تقصي البعثات البرلمانية" في المسائل التي تخص المجتمع الجزائري كما حصل مع "بعثة الثلاثة والعشرين" لجول فيري (Jules Ferry) سنة 1892، وبعثة 1900 وغيرها بدعوى ضرورة القيام بالإصلاحات في الجزائر.

ونتيجة هذا النشاط الثقافي-السياسي كله وبروز هذه النواة من المثقفين الواعين من داخل البرجوازية الإدارية الجزائرية، رفقة بعض المدرسين ممن أفرزتهم البرجوازية الصغيرة مطلع القرن الجديد، هناك تبلور تيار سياسي مبكر، لخوض غمار "التحديث" والإلمام بمشاكل المجتمع و"عجزه" عندما استطاعت جماعة من النخبة تأسيس لسان لها بوهران، متمثلا في البداية في صحيفة "المصباح" (El-Misbah) برئاسة المدرس العربي فخار خلال شهر جوان 1904؛ رفقة بعض المدرسين والإداريين الجزائريين من القطاع الوهراني أمثال "حمدان بوركايب" و"غمري حميدة" و"ابن منصور الصنهاجي" وأمثال

الذين كانوا يوقعون مقالاتهم وتدخلاتهم بأسماء مستعارة مثل "الحاج" و"ابن خلدون" و"علاء الدين" (Aladin) و"ميمون".

استطاع هذا الشباب النخبوي الواعي أن يعزز نضاله الوطني ابتداء من 1911 بتأسيس صحيفة ثانية وباللغتين أيضا وهي "الحق الوهراني" (1911-1912). وهو المنبر الذي تحسس أكثر مشاكل ومصير الطبقة الشعبية، وتميز بخطه الوطني ومواقفه "الصادقة" في بعض القضايا المصيرية للمجتمع الجزائري مثل "التجنيد العسكري الإجباري" و"الحقوق السياسية" وغيرها؛ حيث استطاع هذا المنبر أن ينال ثناء وارتياح بعض المفكرين والصحفيين في القطر الجزائري ببروزه في أصعب مقاطعة استيطانية مثل القطاع الوهراني.

❒ ❒ ❒

هوامش

1- أنظر حنوش (عبد القادر)، السياسة التعليمية في الجزائر 1871-1914، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة دمشق، 1975، طالع: « مفهوم النخبة » صص 253-256.

2- حنوش (عبد القادر)، المرجع السابق، ص263.

3-COLLONA (F), les instituteurs algériens 1883-1939, ed OPU, Alger, 1975, p82.

4-TURIN (Yvonne), Affrontement culturels dans l'Algérie coloniale, Ecoles, Médecines , Religions, 1830-1880, Edit. Marpéro, Paris, 1971, p 73.

5-Idem, p73.

6-COLLONA (F), op.cit, p80.

7- الميلي محمد، "المسألة الثقافية"، ضمن المستقبل العربي، عدد 45، ص39.

8- سعد اله (أبو القاسم)، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، بيروت، مارس، 1969، ط1، ص194.

9- الميلي(م)، نفس المرجع أعلاه. إننا نشاطر هذا التعريف لما سنطرحه -لاحقا- من قضايا اجتماعية وثقافية وسياسية بالنسبة لدور هذه الشريحة المثقفة.

10-سعد الله (أ)، المرجع السابق، ص185.

11-DJEGLOUL (A.E.K), « la formation des lettrés modernes algérien 1880-1930 ». in travaux du laboratoire d'histoire et d'anthropologie sociale et culturelle (C.R.A.S.C) Oran, O.P.U, Alger 1988, n°04, pp7-9.

12-DJEGLOUL (A.E.K), Op.cit.

13-إننا نشاطر رأي جغلول عبد القادر عندما يثير ومهتما ، "بأن العملية الخثيثة لإعادة بنية الجهاز التربوي القديم، مع أنها غير معروفة و لم تنل حقها [من البحث والاهتمام] كانت تسير بالتوازي مع إنغراس جهاز التعليم الكولونيالي مع نهاية القرن [التاسع عشر] والحرب العالمية الأولى"، المرجع السابق، ص7. وهو ما تفيد به بعض مضامين محورنا "البيئة الثقافية في الغرب الجزائري" من جهة، وتسير مع هذا الانشغال الأكاديمي

14-LEROY-Beaulieu (F), L'Algérie et la Tunisie, Paris, 2ème édition 1897, p251.

15-C.A.O.M, cart 1J82 « Rapport sur l'école supérieure de Tlemcen ».

16-طالع مضامين أ.م.ب.آكس، (C.A.O.M), cart 1S.24

17-C.A.O.M, cart 1J82.Idem.

18- "نشرة التعليم الأهلي"، رقم 13، ص15 (Bulletin de l'Enseignement Indigène).

19- منها مثلا أرشيف ما وراء البحار بآكس أون بروفانس مع محفوظات رصيد "الحكومة العامة" تحت أرقام:
1.S24, 2.S24, 20J60 et 1J83…

20-م.أ.و.و علبة 4471، « عرض عن وضع الأهالي السياسي »، نوفمبر 1904.

21- من ذا ضرورة بروز أبحاث جامعية عن هذه "المدرسة-المؤسسة" بالنسبة للتاريخ الجزائري داخل الحقبة الكولونيالية.

22- حلوش (ع)، المرجع السابق، ص227.

23-MASSE (H), « les études arabes en Algérie (1830-1930) », in Revue Africaine, n°74 1933, p232.

24-AGERON (Ch.R), « le mouvement Jeune Algérien de 1900 à 1923 », in Etudes maghrébines, mélange Charles André Julien, Paris P.U.F1964, pp217-243.

□ □ □

بعض مختصرات الواردة في الدراسة

نش (نشرة) "….	Bull (Bulletin) « ……..
(أش.بر) الأشغال البرلمانية	Travaux -Les- parlementaires
(أش.بر.غ.ن) الأشغال البرلمانية، غرفة النواب	Chambre -La- des députés

(أش.بر، غ.ش)الأشغال البرلمانية،غرفة الشيوخ	Sénat -Le-
(أ.ف) إفريقيا الفرنسية	(A.F) Afrique (L') Française
(ن.ج.ج.ا.و) نشرة الجمعية الجغرافية والأثرية لعمالة وهران	(B.S.G.A.O) Bulletin (Le) de la Société Géographique et d'Archéologie de la Province d'Oran
(ن.ت.أ) نشرة التعليم الأهلي	(B.E.I) Bulletin de l'Enseignement Indigène
(أ.م.ب.بآكس) أرشيف ما وراء البحار بآكس أون بروفانس (فرنسا)	(C.A.O.M) Centre des Archives d'Outre-mer à Aix-en Provence
(م.أ.و.و) مديرية الأرشيف بولاية وهران	(D.A.W.O) Direction -La- des Archives de la Wilaya d'Oran
(م.م) المفوضيات المالية	(D.F) Délégations (Les) Financières
(أ.م) الأرشيف المغربي	(A.M) Archives -Les- Marocaines

❒ ❒ ❒

قـــراءات

الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني
من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس

محمد القاضي*

تقديم:

تميزت إسبانيا عن غيرها من الدول الأوربية الأخرى،التي تدين بالشيء الكثير لإسبانيا العربية، بأنها كانت سباقة إلى الاحتكاك بالعرب، والاستفادة من حضارتهم وثقافتهم،مما جعلها تتبوأ مكانة خاصة في ميدان الاستشراق بصفة عامة،كما أن اهتمام الأسبان اتجه بالدرجة الأولى إلى دراسة الثقافة والفكر العربي الإسلامي الذي أنتجته العبقرية الأندلسية، فأدوا للتراث العربي والإسلامي خدمات لا تنكر ،سواء بأبحاثهم ودراستهم الجادة،أو بتحقيقاتهم للتراث الأندلسي واكتشاف مصادره،ونفض غبار الإهمال عن كثير من المؤلفات التي لولاها ما رأت النور،كما قاموا بوضع فهارس يستفيد منها الباحث العربي والغربي في المشرق والمغرب.

وعن دور المستشرقين الأسبان وتصوراتهم للإسلام جاء كتاب محمد عبد الواحد العسري "الإسلام وتصورات الاستشراق الإسباني–من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس" الصادر عن مكتبة الملك عبد العزيز العامة في الرياض–السعودية–1424

* باحث، طنجة.

هـــ/2003م، يقع الكتاب في 420 صفحة من الحجم المتوسط مساهمة منها في إلقـــاء الضوء على الجذور التاريخية عن علاقة الإسبان بالإسلام وأهله.

دواعي التأليف:

يمكن أن نلخص الدواعي التي دفعت المؤلف إلى إنجاز هذا البحث العلمي فيما يلي:

1-الاهتمام بالاستشراق عامة والاستشراق الإسباني خاصة.

2-التحولات التي وقعت في العالم بعد حرب الخليج الثانية،وتنامي اهتمام الفكر الغربي بالإسلام (أطروحة فوكوياما وصامويل هانتنغتون) مما جعل المؤلف يتساءل عن الأسباب الرئيسية للعداء الغربي للإسلام والمسلمين.

3-التساؤل عن مختلف الأدوار التي يمكن أن يكون قد لعبـــها الاستـــشراق في الخصومة بين الغرب والإسلام.

4-الحاجة إلى معالجة مختلف الإشكالات المرتبطة بتأصيل الاستشراق الإســـباني في ماضيه،ولاسيما التصور الذي يحدده.

يقول المؤلف:" ولقد جعلنا من معالجة هذا التصور...الأطروحة المركزية لعملنا التي استقطبت جميع مداخله وأبوابه وفصوله،مستفرغين الجهد في تقديم أدلـــة نـــصية متعددة عليها،وكذا في تسويغها والدفاع عنها والاستدلال عليها،متوســـلين بمنـــاهج امتاحت من حقول النقد التاريخي والثقافي والمعرفي."ص 18.

بناء البحث

جعل المؤلف هذا البحث متضمنا مـــداخل تاريخية،ومنهجية،وثلاثـــة أبـــواب وخاتمة،وذيله بلائحة مصادره ومراجعه المختلفة والمتعددة.فتطرق في هذه المـــداخل إلى

مختلف القضايا المتعلقة بتعريف الاستشراق والاستشراق الإسباني،ومختلف الإشكالات المتعلقة بالمنهجية الملائمة لمعالجة الاستشراق،وهذه المداخل أربعة وهي:

المدخل الأول:تحت عنوان كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الإسباني؟.

المدخل الثاني:الاستشراق الإسباني:استعراب أم استفراق؟

المدخل الثالث:الفكر التاريخي الإسباني للماضي الإسـلامي لإسبانيا،عرضا ومناقشة.

المدخل الرابع:خصصه لعرض ومناقشة الغيرية الثقافية من منظور انتربلوجيـة كلود ليفيستراوس، مريدا من ذلك الاستدلال على انطـلاق الثقافـة الغربيـة مـن نفسها،وتمحورها على ذاتها عند تعاملها مع الثقافات الأخرى، وبصفة خاصة، عنـد تعاملها مع الإسلام وثقافته.

الباب الأول:وقد خصصه المؤلف لدراسة مسألة تأسيس الاستشراق الإسـباني وتصوراته من خلال تناوله لبداياته وروافده.وقد كان الهدف من ذلك ،هو الاستدلال على أنه كان لهذه البدايات والروافد دور أساسي وحاسم في تكون تـصورات هـذا الاستشراق للإسلام والمسلمين،وفي استمراريتها وديمومتها.ويشتمل على فصلين:

خصص **الأول** للحديث عن البدايات الأولى لعملية الترجمة في إسـبانبا،والتي احتضنت ميلاد الاستشراق من حيث كونه طلبـا غربيـا للشرق،وتـصورا محـددا له.والمقصود بالشرق في هذا المضمار،الإسلام وثقافته،أما الغرب،فهو في ذات المضمار كذلك،النصرانية وثقافتها.ومن بين أهم مراحل الاستشراق الإسـباني، طـور دال في تاريخه، يمتد من بداية القرن الثالث عشر الميلادي، إلى نهاية القـرن الخـامس عـشر منه.ففي بداية هذه الفترة صاغ الملك الفونسو العاشر، الملقـب بالعـالم EL SABIO مشروعه الاستشراقي، عندما أمر بالعناية بالتراث الإسلامي، كما امتد خلالها الاهتمام

بما سيعرف في التاريخ الديني للأندلس وإسبانيا بالمجادلة والتبشير الدينيين.فظهرت أول ترجمة للقرآن الكريم إلى القشتالية بدلا من اللاتينية، إلى جانب ترجمة أعمـــال أدبيـــة شرقية–إلى نفس اللغة–مثل "كليلة و ودمنة"، وأعمال علمية مثل كتب الفلك وغـــيره من العلوم الأخرى.كما نتج عن ذات الشغف، تأسيس نفس الملك لمدرسة للاتينيـــة والعربية بإشبيلية في سنة 1254 م، لتعليم العربية ومختلف العلوم التي تضمنتها هذه اللغـــة من طب ورياضيات وفلسفة وغيرها، لذلك جلب إليها طوائف من العلماء والمترجمين المسلمين واليهود ليشتغلوا بها تحت إمرته وإشرافه الشخصي المباشر.

وأفرد **الفصل الثاني** لتقديم ومناقشة رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكنـــدي في المجادلة النصرانية للإسلام.فقد عرفت الأندلس حوارات دينية لم يكن لها من الحوار غير الشكل، وغير ما تصرح به وتحاول إيهامه لمنتظريها.فقد اجتهد أصـــحابها في إخفـــاء استراتيجيتها باعتماد معجم للحوار وتركيباتـــه، والابتعـــاد عـــن معجـــم المجادلـــة وأساليبها،للاقتراب من أخلاقيات المناظرة ومنطقياتها.تبرم هذه الحوارات عقودا مـــع قرائها، مفادها أنها تعبير دقيق وأمين عن مناظرات جرت بالفعل بين ممثلـــي الأديـــان بالأندلس،للنظر في حرية،ومن خارج أي إكراه أو تعسف،وضمن صـــداقة حميميـــة وعميقة،في صحة ما يعتنقه كل طرف منهم.وتعتبر رسالة عبد المسيح الكنـــدي مـــن الرسائل التي لعبت دورا حاسما في انطلاقها،وفي تكون أساليبها ومحتوياتها.فقد شكلت عند وصولها إلى الأندلس انقلابا جذريا في التعرف إلى الإسلام، ومصدرا أساســـيا في مصادر مناقشته ودحضه ورفضه،إلى جانب تكوينها لتصور لموضـــوعها،الذي هـــو الإسلام، لم تزده المجادلة التي تلتها إلا تصلبا من خلال تثبيته وإعادة إنتاجه باستمرار.

لقد وضع عبد المسيح بن إسحاق الكندي رسالته في 141 صفحة جوابا جـــدليا على كتاب صديقه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي(أحد أبناء عمومة الخليفـــة العباســـي المأمون)الذي دعاه فيه إلى اعتناق الإسلام.

وعنون **الفصل الثالث** مـــن نفـــس البـــاب ب"التنـــصير والـــدفاع عـــن النصرانية:مشاريع رامون يول ورامون مارتي،"حيث حاول المؤلف عرض تـــصورات هذين المستشرقين للإسلام ومناقشتها،من خلال تأطيره لمشاريعهما ضمن شـــروطها التاريخية المتعلقة بعلاقات النصرانية بالإسلام في الأندلس خلال القرن الثالـــث عـــشر الميلادي.وقد أراد من عرض الأحكام المؤسسة لهذه التصورات في هذا الفصل،التدليل بها نصيا على الأطروحة المركزية لهذا البحث.

أما **الفصل الرابع** فقد جاء تحت عنوان:"الانقلاب الديني:أو كيف تتحول الهويـــة إلى غيرية"؟الذي توخى فيه مؤلف الكتاب الوقوف على رافد يعتبره مـــن أهـــم روافـــد الاستشراق الإسباني في القرون الوسطى.وهو رافد التحول الديني،أو ما يسمى اصـــطلاحا بالردة الدينية،وعالج فيه نصا لا يقل دلالة في مجاله،عن دلالة نص الكنـــدي في مـــضماره، ويتعلق الأمر بكتاب (خوان أندريس) الذي وضع فيه تصوره للإسلام والمـــسلمين،والذي لا شك أنه قد كان له دور حاسم ،كذلك،في ترسيخ هذه التصورات وتنميطها في إسبانيا وفي أوروبا.ويرجع ذلك إلى أن مؤلفه،وهو من أهل القرن الخامس عشر الميلادي، قد قدم نفسه لقرائه النصارى، عالما من علماء الإسلام الذين ارتدوا إلى النصرانية.

الباب الثاني:تناول فيه المؤلف الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن التاسع عشر.

فخصص **الفصل الأول** منه لمعالجة مختلف العوامل التاريخية والثقافية الـــتي أدت بالإسبانيين إلى التوقف عن الاهتمام بالإسلام لمدة من الزمن،ثم إلى عودة هذا الاهتمام

من جديد.وذهب في هذا المضمار إلى أنه،إذا كان الإسبانيون قد أضـربوا في هـذه المرحلة عن إنتاج الاستشراق من خلال الاهتمام بالإسلام في جامعـاتهم وأبحـاثهم ودراساتهم، فإن هذا الموقف يعد في ذاته موقفا استشراقيا.وبالفعل فلقـد اسـتجابت إسبانيا بهذا الإضراب إلى فشلها في الالتفاف على الإسلام،وتنـصير رعاياهـا مـن المسلمين الموريسكيين، وكأنها أرادت بذلك أن تقنع نفسها بأن لا حل لها اتجاه معضلة الإسلام،سوى تجاهله والتوقف عن الاهتمام به،غير أنه في مطلع القرن الثـامن عـشر انبعث الاستشراق من جديد في إسبانيا، وانتعش لكي يواكب ضرورات علمية وثقافية جديدة، عرفتها إسبانيا في هذه المرحلة من تاريخها.بحيث عمل الملك كارلوس الثالـث CARLOS ووزراؤه من أمثـال كامبومـانيس CAMPOMANES وفلوريـدابلانكا FLORIDABLANCA على ترجمة هذا الوعي إلى واقع معرفي.فقد اقتطع مـن أمـوال الدولة اعتمادات مهمة لإغناء الأقسام العربية من المكتبات الإسبانية بمخطوطات عربية أخرى،ولتنظيم هذه الأقسام وفهرستها ودراسة بعض محتوياتها.فاقتنى عدة مخطوطـات من شمال إفريقيا، وعمل على استجلاب مجموعة من المارونيين من سوريا ولبنان لكي يتكلفوا بذلك التنظيم وبتلك الفهرسة وهذه الدراسة،إلى جانب اضـطلاعهم بمهـام الترجمة وتدريس اللغات الشرقية.وقد اشتهر من بين هؤلاء (ميخائيل الغزيري) الـذي عين مترجما للملك،ثم محافظا لمكتبة الإسكوريال الشهيرة.كما قام بفهرسـة القـسم العربي لهذه المكتبة، وإعداد دليل في ذلك ونشره بمدريد فيما بين 1760 و 1770،وترجمته لأجزاء من كتاب "الإحاطة"لابن الخطيب، وكتاب "اللمحة البدرية"،وتأليفه كـذلك لدليل في الأصول العربية لبعض الأصوات القشتالية.وإلى جانب هـؤلاء المـارونيين المشارقة ساهم كذلك كثير من القساوسة والرهبان الإسبان في التراكم الاستـشراقي لهذه الحقبة من تاريخ الاستشراق الإسباني.

أما **الفصل الثاني** من هذا الباب،فقد ورد بعنوان:"تأسيس الاستشراق الإسباني في إسبانيا في القرن التاسع عشر".وركز فيه على مختلف العوامل التي أدت بالإسبانيين إلى محاولة اللحاق بالركب الأوروبي في مجال تأسيس الدراسات الاستشراقية في هذه المرحلة المخصوصة والدالة من تاريخ الاستشراق في العالم.وبالنظر إلى المجهودات التي بذلها فئة من المستشرقين الإسبان في مجال تأسيس عملهم عبر إعداد المكتبات والقواميس،ومن خلال ترجمتهم للمخطوطات العربية ونشرها لتهييئ دراسة الإسلام وثقافته بوصفها جزءا من ماضي إسبانيا وتاريخها الوسيط.وفي هذا المضمار تتميز أسماء من جيل الرواد أمثال:"إيميليو لا فوينتي القنطرة" و "فرانسيسكو جيجين روبليس" و"سيرافين إسطبانيث كالديرون" و "خوسي أنطونيو كوندي" و "باسكوال دي غاينغوس" و "فرانسيسكو فرنانديث إي غونثالث" و "فرانسيسكو خافيير إي سيمونيث" وغيرهم.قام المؤلف بفحص أهم كتبهم ودراساتهم حول الإسلام وثقافته، وتصوراتهم حولهما،داخل تصوراتهم حول التاريخ الوسيط لإسبانيا.

الباب الثالث:والأخير عالج فيه المؤلف تصورات رائد الاستشراق الإسباني "ميغيل آسين بلاثيوس" للإسلام والفكر الإسلامي،وذلك بالنظر للمكانة المتميزة التي حظي بها هذا المستشرق في التاريخ المعاصر للاستشراق الإسباني والعالمي.

فأفرد **الفصل الأول** من هذا الباب للتعريف بالرجل وبريادته في هذا المجال التي لا ينازعه فيها أحد،فقد اكتسبها بما بذله من جهد في تكثيف نشاطه الاستشراقي وتنويعه،فاهتم كثيرا بالتدريس الجامعي، وبانتقاء الطلبة ورعايتهم،ليعد منهم جيلا آخر من أجيال الاستشراق الإسباني،كما أنه لم يدخر وسعا في تأسيس المؤسسات العلمية والثقافية الاستشراقية في إسبانيا،وتدبير شؤونها، ومساعدتها بتخصيصها ببعض أبحاثه ودراساته،وفي تفعيل مختلف الهيآت والأكاديميات العالمية المتخصصة،التي وهبته عضويتها

بالنظر إلى كفاءته العلمية والاستشراقية.وإلى جانب ذلك،فقد عُرف آسين بلاثيـــوس بمشاركته في إعداد المكتبات والفهارس والاعتناء بالمخطوطات، مثلما اشتهر بكثرة أبحاثه ودراساته الاستشراقية،وغزارة ما نشره في هذا المجال.وقد عرَّف المؤلف بكل مؤلفاتـــه وبمضامينها الاستشراقية المتنوعة،وكذلك بتصنيفها،مع التأكيد على إبراز أطروحتها.

أما **الفصل الثاني** فقد تحدث فيه عن بدايات الفكر الفلـــسفي الأندلـــسي في تصورات ميغيل آسين بلاثيوس.فنظرا لتعدد أبحاثه في هذا المجـــال وكثرتهـــا،ومن دون إهمال أي واحد منها،عمل المؤلف على معالجة تصوراته حول هذا الفكر من خـــلال التركيز على "دراسته لابن مسرة ولمدرسته الفكرية بالأندلس"،وفي هذا الصدد بـــين كيف أسهم في تأسيس الفكر "المسري" مستندا إلى تصور استشراقي حـــول تـــاريخ الأفكار ،وحول الفكر الإسلامي الأندلسي،فلقد اعتبر هذا التاريخ قسما من تـــاريخ الفكر الإسباني،بحيث إن العناية به هي من قبيل العنايـــة بالـــذات الإســـبانية،وبإبراز هويتها،كما عده حلقة من حلقات اطراد التقليد الفكـــري النـــصراني الأندلـــسي في أشكاله الصحيحة والمنحرفة.مثلما أدرجه كذلك ضمن حلقات تاريخ الفكر الفلسفي العام المتصل والمتعاقب والمطرد في نظره،ليجعله دالا على استمرارية الفكـــر اليونـــاني القديم في صيغه الفيتاغورية والأنباذ وقليد المتحلة.وليختزله بعد ذلك إلى مجموع هـــذه المؤثرات مضحيا بذلك بالخصوصية الإسلامية لابن مسرة ولمدرسته.

وإذا كان ميغيل آسين بلاثيوس قد استثمر بحثه في الفكر المسري(وهو من أول أبحاثه في الفكر الإسلامي) ليبث فيه أطروحته في الإسلام والفكر الإسلامي.فلقد عاد إلى هذه الأطروحة ودافع عنها في جميع أبحاثه ودراساته التي تلت هذا البحث،ولا أدل على ذلك من أنه يستعيدها في آخر مشاريعه العلمية التي اهتم فيها بدراسة الأصـــول الإسلامية لقسم مخصوص من التصوف النصراني الإسباني.

وفي **الفصل الأخير** من هذا الباب،تناول المؤلف العلاقات المتبادلة بين التصوف الإسلامي والتصوف النصراني في تصورات آسين بلاثيوس.لقد أتاح لهذا الأخــير أن يطلع على التصوف الإسلامي ودراسته،أو بالأحرى تأويله لمضامينه ولغاياته،إمكانيــة فريدة للدفاع عن أطروحته المركزية التي تمحورت حولها عنايتــه بالإســلام وتراثــه الفكري والعقدي،التي يذهب فيها إلى أن كلا من ذاك الدين،وهذا التراث،يرجعان في أساسهما إلى أصول نصرانية مخصوصة.وبالإضافة إلى ذلك،فإذا كان آسين بلاثيوس قد ركب صهوة التصوف الإسلامي للوصول إلى هذه الغاية،فإن عنايته بذات التــصوف تنم عن اطلاعه الواسع على تصورات ثقافته الغربية للإسلام ولتراثــه الروحي،مثلمــا تؤشر كذلك على قسم من انشغالاته الكلامية الكاثوليكية الــتي تــدعم أطروحتــه المذكورة،وتؤكدها بطريقة أخرى.

كما أن اهتمامه بالتراث الشاذلي لا يرجع إلى مجرد فضول معــرفي، مثلمــا لا يؤول إلى رغبة في التعريف بهذا التراث أو خدمته من حيث كونه–في الأصل–جزءا من التراث الروحي للإسلام والمسلمين،بل يتأطر ضمن هواجسه الاستشراقية العامة الــتي يشترك فيها مع بقية المستشرقين،ومثيلاتها الإسبانية الخاصة، التي تتمثل عنده وعند بقية زملائه الإسبان،في تأسيس مدرسة خاصة بهم لمنافسة بقية زملائهم في العالم،وضــمان مكانة متميزة بينهم.وقبل ذلك وبعده،فاهتمامه بالشاذلية يندرج عنده ضمن التــرويج بين الأوساط العلمية الإسبانية،والرأي العام الإسباني كذلك،لفكرة ضرورة تكوين هذه المدرسة والدفاع عن ذلك بمسوغات وحجج جديدة ومقنعة.غير أن تشغيله في هــذا المضمار لتصوره حول تاريخ الأفكار القائم على مفاهيم الاتصال والاطراد والتقــدم، مكنه من رد التصوف الإسلامي المذكور إلى أصول نصرانية زعمهــا لــه واختزلــه إليها.كما أتاح له نفس التشغيل كذلك،تأكيد جملة من مزاعيمه الاستشراقية الأخرى،

وتعضيد مزاعيم استشراق عصره التي تنتصر لأطروحة خروج الإسلام، مـــن حيـــث كونه دينا وثقافة روحية كذلك،من رحم التقليد اليهودي النصراني،في شكل هرطقـــة من هرطقات النصرانية وانحرافاتها.

الخاتمـــة:

أما خاتمة هذا البحث القيم ،فقد ركز فيها المؤلف على أبرز النتائج التي توصل إليها بعد هذه الرحلة العلمية في مجال الاستشراق الإسباني حيث يقول:" والواقع أننا قد وقفنا بما فيه الكفاية على تصورات استشراقنا لموضوعه.كما أننا لم نكل أبدا مـــن تنـــاول هـــذه التصورات،وتفكيكها وإعادة بنائها،ومعالجة المنهجية المعتمدة في إنتاجها،ومختلف الـــرؤى الثاوية خلف إعدادها.وبالإضافة إلى ذلك فلقد استفرغنا الجهد للـــدفاع عـــن أطروحـــة مركزية استقطبت مجموع مداخل هذا البحث وفصوله العديدة.لقد ذهبنا في مختلف تلـــك المداخل وهذه الفصول إلى أن تصورات الاستشراق الإسباني حول الإسلام، لم تقطع أبـــدا مع ماضي تشكلها في القرون الوسطى،وبذلك فإنها لم تعرف أي تغيير نوعي حقيقي فيمـــا يرجع إلى محتوياتها ومضامينها وطرائق تشكيلها أو منهج إنتاجها." ص 367.

وبقدر ما حاول الباحث أن يجعل خاتمة الكتاب جامعة لأهم خلاصات البحث ،بقدر ما فتح هذه الخلاصات على أسئلة علمية،مثل هذا السؤال:ألا يمكن أن يلعـــب الاستشراق ،بالنظر إلى خصوصية علاقته التاريخية والثقافية بالإسلام،أدوارا مختلفة لردم هذه الهوة بين الغرب والشرق؟ أو على الأقل،لتلطيف حدة هذه الخـــصومة الأزليـــة بينهما؟.ص 368.وهذه الأسئلة هي التي تمنح المؤلف أفقا لبحث مستقبلي يعتزم القيـــام به،ويتعلق بالبحث في تصورات الاستشراق الإسباني المعاصر للإسلام والمسلمين.

□ □ □

اللسانيــات القطــاعيــة

ابوبكر العزاوي*

نظمت الجمعية المغربية لتكامل العلوم بالتعاون مع رئاسة جامعة الحسن الأول بسطات يوما دراسيا تحت عنوان: "اللسانيات القطاعية" وذلك يوم الأربعاء 11 ماي 2005، وجرت أشغال الندوة بكلية الحقوق بسطات. وشارك فيها مجموعة من الأساتذة و الباحثين المنتمين إلى جامعات و معاهد ومؤسسات مهنية عديدة، و قدموا عروضا و أبحاثا درسوا فيها عددا من القضايا المتعلقة باللغة و الدلالة والمعجم والمصطلح والتواصل، وخاصة في مجال اللغات القطاعية.

وفي الجلسة الافتتاحية التي ترأسها الأستاذ أحمد نجم الدين نائب رئيس الجامعة، ألقيت مجموعة من الكلمات لكل من السيد رئيس جامعة الحسن الأول الأستاذ محمد رهج ورئيس الجمعية المغربية لتكامل العلوم الأستاذ أبو بكر العزاوي و كلمة اللجنة المنظمة.

وقد اشتملت هذه الندوة على عدة جلسات. **الجلسة الأولى** برئاسة الأستاذ الحسن الأمراني زنطار (كلية الحقوق بسطات). و كان أول متدخل فيها هو الأستاذ أبو بكر العزاوي (كلية الآداب ببني ملال) الذي شارك بعرض تحت عنوان: (مفهوم اللغة القطاعية). و يهدف هذا البحث إلى التعريف باللغة القطاعية من جهة، و بما أنجز من بحوث و دراسات في هذا المجال من جهة أخرى.

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، بني ملال.

وإذا كنا نسلم بوجود لغات قطاعية أو لغات خاصة من قبيل اللغة القانونية واللغة الإدارية واللغة الدبلوماسية و اللغة السياسية و اللغة الإشهارية و غيرها، فلا بد من التسليم بوجود لسانيات قطاعية، و هي فرع من اللسانيات العامة يتكفل بدراسة خصائص و سمات اللغات القطاعية.

وقد حاول البحث أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة هي كالتالي: ما هي اللغة القطاعية؟ ما هي خصائصها و سماتها؟ ما علاقتها باللغة العامة أو اللغة المشتركة؟ ما الذي أنجز في هذا المجال من أعمال و بحوث بالنسبة للغة العربية أو اللغات الأجنبية؟

ما هي اللسانيات القطاعية؟ ما موضوعها و ما مجالها؟ ما هي فوائدها؟ ما علاقتها باللسانيات العامة؟.

أما العرض الثاني في هذه الجلسة فقد كان للباحث سعيد بليماني (دار الثقافة الرباط) و هو بعنوان: (المصطلح الإداري بين المعيارية و السياق).

وقد تطرق الباحث في عرضه إلى طبيعة المصطلح الإداري و اللغة الإدارية باعتبارها جزءا من اللغة العامة محملة بدلالات و مصطلحات خاصة ليبين بعد ذلك أن اللغة الخاصة أو المهنية تندرج في التواصل المقنن بين أطراف العملية التواصلية الإدارية، فهي لغة ذات هدف محدد و وظيفة محددة أيضا فالمتكلم بها ليس هو المتكلم الطبيعي، بل هو جهاز مؤسساتي تحكمه مجموعة من القيود القانونية والتشريعية و الاجتماعية محددة قبل انطلاق عملية التواصل و يرى الباحث أن ما يميز الإدارة هو العرف والقانون المصاحب له، و أن مهمة البحث اللغوي حول لغة الإدارة هو معرفة اللغة المقبولة عرفيا واصطلاحيا و استكشاف النسق اللغوي الإداري في علاقته بباقي الأجزاء المصاحبة له. و هذا الأمر لا يتم إلا من خلال معرفة السياق العام للمخاطبات الإدارية، أي السياق

العام للمؤسسة التي تمتهن المخاطبات في سياقات مضبوطة تمكن معرفتها من تمييز طبيعة الاصطلاحات وتشعباتها ومعرفة أصولها ومشتقاتها داخل هذه اللغة.

لذلك اعتمد الباحث تحليل اللغة المكتوبة في مختلف تجلياتها سواء الإدارية المحضة ذات الطبيعة القانونية التي تتعامل مع المراسيم و التشريعات و المنشورات و المذكرات والمحاضر والعقود وغيرها، أو ذات الطبيعة التقنية و التي تبرز في كتابة تحرير دفاتر التحملات، ليبين انطلاقا من ذلك أن معرفة السياق واستخراج المعيار هما العمليتان الأساسيتان لاستكشاف قواعد خاصة باللغة الإدارية عموما والمصطلح الإداري على وجه الخصوص.

بعد ذلك تدخل الباحث محمد مرزوق (وزارة التعليم العالي بالرباط) بعرض عنوانه: (التواصل الإداري). وقد حاول الباحث أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة ذات العلاقة بهذا الموضوع منها: ما هو دور التواصل؟ و ما هي أهميته في الإدارة؟ ما هي أنواع التواصل الإداري؟ ما هي خصائص كل نوع؟ ما هي أدوات التواصل ووسائله؟ ما هي معيقات التواصل الإداري؟ كيف يكون التواصل الإداري ناجحا؟ وما هي شروط ذلك و مستلزماته؟ ماذا يمكن للسانيات العامة و اللسانيات القطاعية بشكل خاص أن تقدمه في هذا الإطار؟ علما أن أغلب الدراسات في هذا المجال اهتمت بتقنيات التحرير الإداري، أما البحوث التي تناولت موضوع التواصل الإداري فهي شبه منعدمة.

أما العرض الرابع في هذه الجلسة فقد قدمه الباحث عبد الله لمين (الداخلة) تحت عنوان: (عائدات الاستثمار في اللغة) و يمكن تلخيصه كما يلي: بعد حصول اللغة على مشروعيتها القانونية يطمع متكلموها في حصد المنافع الاقتصادية، فيلجأون إلى الاستثمار فيها بحيث تصبح سلعة تنافس مثيلاتها في سوق اللغات الدولية. و بهذا

تصنف المعاجم العامة والمتخصصة، و تنجز برامج الترجمة الآلية و تشيد بنوك للمعلومات، و تطور برامج الاتصال بين الإنسان و الآلة و كذا تطوع لغات الحاسوب لتتكيف معها.

وهكذا تنجم عن ذلك كله عائدات لغوية، تكمن في تقوية نظامها الداخلي، و يصير الاتصال بها ذا كلفة أقل، و عائدات اجتماعية تتمثل في بروز معالم التعاون التواصلي و تفشي السلم التأويلي بين مستعمليها، سواء أكانت لغة أولى أو ثانية، وأيضا عائدات اقتصادية تكمن في تحسين ظروف أصحابها من خلال استفادتهم من العائدات الناتجة عن التصدير اللغوي.

أما العرض الأخير فقد قدمه الأستاذ خليل مسافر (سطات) تحت عنوان: (نحو ديداكتيك المعجم: عناصر مقاربة قطاعية).

إن ديداكتيك اللغة باعتباره علما يهتم بمناهج تدريس اللغات الحية وباعتباره تفكيرا في وضع اللغة المراد دراستها أصبح يفرض نفسه على واضعي برامج تكوين الأساتذة. و قد أصبح الخطاب الرسمي يوليها أهمية كبيرة. و لكن مع ذلك تظل مجموعة كبيرة من المصطلحات والمفاهيم الديداكتيكية مصدر الكثير من الالتباس والغموض و التشويش. إن الإطار المرجعي لحقل الديداكتيك يتمثل في عدد مهم من العلوم الإنسانية والاجتماعية نذكر منها: اللسانيات العامة، اللسانيات التطبيقية، إثنوغرافيا التواصل، فلسفة التربية، علم المناهج...إلخ.

و من هنا كان المعجم أو المصطلح الديداكتيكي موزعا على كل هذه الحقول والمجالات العلمية و المعرفية، و كانت الحاجة ماسة إلى دراسة هذا المعجم دراسة دقيقة وعلمية وخاصة من منظور اللسانيات القطاعية.

الجلسة الثانية برئاسة الأستاذ خالد اللويزي (كلية الحقوق، سطات) وقد شارك فيها الأستاذ محمد فارضي (المدرسة الوطنية للتجارة و التسيير، سطات) ببحث عنوانه: (استراتيجية تواصل المقاولة). و يندرج هذا العرض في إطار بحث يشمل دراسة مجالات التواصل بشكل عام، و ارتباطها بالمقاولة بشكل خاص. إنه يهدف إلى إلقاء بعض الأضواء على مكونات وأنساق التواصل المقاولاتي. وغني عن البيان أن تلك الأنماط و الأشكال متعددة بتعدد الممارسات المجتمعية و المهنية لها. ففي سياق حضاري يتسم بثورة تكنولوجيا الإعلام والتواصل و اقتصاد السوق أصبح الإنسان (و المؤسسات كيفما كانت طبيعتها) مدعوا للانخراط في هذا التوجه، وأصبحت المعلومة عصب الحياة المعاصرة، و أصبح أيضا الحصول عليها و زمن الوصول إليها وكيفيات تدبيرها انشغالا كبيرا ملازما لإنسان الألفية الثالثة، و ملازما للمؤسسات الاقتصادية بالخصوص. و سيركز هذا البحث على التواصل الداخلي باعتباره اختيارا استراتيجيا للمقاولة الحديثة من أجل تأهيل ذاتها في مجال التنافسية بشكل خاص، متبعا الخطوات التالية:

– معالجة التواصل في بعديه المفاهيمي والنظري مع التأكيد على مسألة اهتمام مجموعة كبيرة ومتنوعة من العلوم بهذا الموضوع.

– دراسة التواصل الداخلي، و هنا سيتم البحث في التشكلات النظرية للمفاهيم المتداولة داخل المقاولة ثم الاستعمالات الخاصة بالمعجم في ارتباطه بنفس المجال.

– إجراء اختبار تحليلي للتواصل الكتابي باعتباره شكلا من أشكال التواصل الداخلي مع دراسة نموذجية لبعض أنواعه.

بعد ذلك تدخل الأستاذ نور الدين مومنين (كلية الحقوق، سطات) بعرض تحت عنوان: (مصطلح علم التسويق: نماذج و إشكالات). الكل يدرك الضرورة الملحة

والحاجة الماسة لإيجاد مقابلات عربية لمختلف المصطلحات العلمية و التقنية الجديدة التي تنتجها يوميا لغات أجنبية، لتصبح اللغة العربية قادرة على مسايرة هذا الكم الهائل من المفردات و الألفاظ الجديدة المرتبطة بالاختراعات و المعارف المبتكرة. و في هذا الإطار لابد من الإشارة و التأكيد على أن هناك ترابطا تكامليا بين المصطلح والتعريب، فالتعريب هو إطار قومي و علمي، و إيجاد المصطلح لا يمكن أن ينمو و يتحدد معناه بصفة دقيقة إلا في إطار تداوله في بيئة عربية وضمن تعريب كافة العلوم الحديثة، و لن يتأتى ذلك إلا بالإيمان العميق بأن لغتنا العربية قادرة على العطاء و الاستيعاب.

إن المجال الذي يندرج فيه هذا البحث – أي علم التسويق الحديث – و الذي يراد تعريف مصطلحاته، يعتبر من المجالات الحديثة و المتطورة باستمرار، لارتباطه الواسع بمجالات معرفية مختلفة: اقتصادية و اجتماعية و نفسية و بيولوجية و رياضية و غيرها، نظرا لأنه يوفر للمقاولة كل الوسائل والطرق لإرضاء الزبون عن طريق توفير منتوج أو خدمة تلبي حاجاته الحقيقية أو الوهمية. فالزبون هو الذي يحدد و ليس المقاولة. و من هذا المنظور أصبح لعلم التسويق مكانة أساسية عند المسيرين والمقاولين والبائعين و الموزعين وكل من له ارتباط بعالم المال و الاقتصاد (و حتى السياسة)، كما أصبحت لمفاهيمه ومصطلحاته الريادة والحظوة و الأولوية في الاستعمال و التداول في زمن المنافسة و العولمة. و لعل جردا بسيطا لهذه المصطلحات الشائعة الآن يؤكد ذلك: دراسة السوق، الزبون أو المستهلك، التسيير، العلامة التجارية، إنعاش البيع، المردودية، انتظارات المستهلك التجارة الالتكترونية، قوة البيع ... إلخ. إن مشروع هذا البحث يسعى إلى تقريب المصطلحات التسويقية للقارئ العربي عبر إنجاز معجم يضم هذه المصطلحات و ذلك من خلال التركيز على النقط التالية:

- علم التسويق الحديث و مجال الاشتغال.

- إشكاليات مرتبطة بالمصطلح.

- الحلول المقترحة.

أما العرض الموالي فقد قدمته الأستاذة سعيدة حيدة (المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير- سطات) و هو بعنوان: (الإشهار كخطاب إقناعي). و يسعى هذا العرض إلى معالجة موضوع الإشهار من خلال جانب مهم ألا و هو الجانب المتعلق بالبعد الحجاجي الإقناعي من الموضوع المراد معالجته و هو يثير مجموعة من الإشكالات يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- الإشهار خطاب، و ما دام كذلك فهو يحتاج إلى ترك أثر إيجابي في المتلقي، و لكي يتحقق له ذلك، فإنه يتوسل بمجموعة من الأدوات التي تمكنه من ممارسة فعل التأثير الذي سيقود حتما إلى الإقناع.

2- الإشهار خطاب إقناعي، أي هناك مرسل (ينجز الخطاب) ومتلقي يفترض فيه أن يتأثر بالخطاب و يقتنع به، وهذا يعني أن الإشهار "رسالة" هدفها الأساس والعميق، ليس هو مجرد إنجاح العملية التواصلية القائمة بين المرسل (المقاولة) والمتلقي (الجمهور-المستهلك) عن طريق نقل المعلومة وتلقيها من قبل الطرف الآخر، بل هو أيضا التأثير فيه بتغيير سلوكه وعاداته ومواقفه، بل وحتى تصوراته وأفكاره بصفة عامة.

يستنتج إذا من هذه الإشارات أن الإشهار خطاب فريد و متميز، تحكمه ضوابط وخصوصيات هي التي تمنحه سلطة التأثير. هذه السلطة يستمدها بقصدية ووعي كبيرين من حقول معرفية متنوعة كعلم النفس و اللغة و المنطق و البلاغة، بالإضافة إلى استفادته اللامحدودة من الوسائل والتقنيات الحديثة التي يوفرها هذا العصر بشكل كبير.

أما الأستاذ سعيد أيت العرابي (بني ملال) فقد قدم بحثا بعنوان: (اللغة الإشهارية). و يهدف هذا العرض إلى التعريف باللغة الإشهارية و بيان خصائصها وسماتها اللغوية و السيميائية. ومعلوم أن اللغة الإشهارية لغة قطاعية مثلها في ذلك مثل اللغة القانونية واللغة الإدارية واللغة الدبلوماسية واللغة السياسية و غيرها.

وقد حاول الباحث في عرضه هذا أن يتطرق إلى العناصر التالية:

- ما هو الإشهار؟ و ما هي تعريفاته وتحديداته؟
- ما هي أهميته؟ وما هي أنواعه وأنماطه؟
- ما هو دور اللغة في الإشهار؟
- هل هناك لغة إشهار؟
- إذا كانت هناك لغة إشهارية، فما هي خصائصها و سماتها العامة؟

وقد حاول الباحث أن يجيب عن هذه الأسئلة و لو بإيجاز من خلال دراسة وتحليل نماذج من النصوص و المتون الإشهارية.

العرض الأخير في هذه الجلسة قدمه الباحث عبد الصادق معافة (اللجنة الوطنية للوقاية من حوادث السير، الرباط) تحت عنوان: (الخطاب الإشهاري: أسس التحليل السيميائي وإجرائياته التأويلية).

إذا كان للسيميائيات بمفهومها العام الحق في الوجود كعلم متجذر في مجموع العلوم الإنسانية، و إذا كانت تشمل الظواهر الدالة المختلفة و المتنوعة من حيث أبنيتها وأشكالها وظائفها الرمزية وفعاليتها التعبيرية، فإن المقاربة السيميائية للخطاب الإشهاري تجد نفسها مستوعبة للدلائل اللسانية والبصرية في إطار تصور مرتكز على تفاؤل أنساقها الدالة.

على هذا الأساس يظل عرض أسس التحليل السيميائي للإشهار و إجرائياته التأويلية رهينا باعتبار هذا الأخير رسالة إعلامية تستند في تمرير خطاها على أنظمة التواصل الجماهيري. و بذلك يكون لزاما إقحام الرافد الدلائلي كمحدد أساسي لتعقيد الفعل التواصلي عبر افتراض تحقيقه لتنظيم منسجم في مستويات خطابه البصري واللفظي على حد سواء.

من هذا المنطلق، سيقوم هذا البحث ببسط الأدوات الإجرائية المتبناة كأسس عامة للمقاربة السيميائية للإشهار قمم تحديدا، ثنائيات النص و الخطاب، البنية والوظيفة، الصورة والنسق الخطي.

الجلسة الثالثة برئاسة الأستاذ رشيد السعيد (كلية الحقوق، سطات) و قد شارك فيها الباحث عبد الرزاق عميري (الدار البيضاء) بعرض عنوانه: (اللغة الدبلوماسية: نحو تعريف أولي).

لا يخفى على أحد الدور الذي تلعبه الدبلوماسية في شتى مجالات الحياة لدى الشعوب والأمم، بل تعتبر الدبلوماسية على حد قول الدبلوماسي البوسني درايزن بيهار: "كلمات تجنبنا استعمال سيوفنا"، و على اعتبار ذلك فإن للدبلوماسية وسائل مضبوطة و آليات تستعمل بدقة بالغة لكي تحقق الأهداف المنشودة. وفشل الدبلوماسية عادة ما يترتب عن سوء استعمال هذه الوسائل و الآليات أو إغفال أحد جوانبها. ويتطرق هذا البحث لإحدى هذه الوسائل التي يعتبرها على درجة كبيرة من الأهمية، ألا وهي اللغة الدبلوماسية، وبما أن المكتبة العربية تفتقر إلى الدراسات والأبحاث حول هذا الموضوع، فإن هذا العرض يندرج في إطار التعريف باللغة الدبلوماسية وبأهم خصائصها وسماتها. إن استعمال اللغة بالشكل المناسب والملائم في العمل الدبلوماسي يكتسي برأينا أهمية قصوى بحيث يؤدي بدرجة كبيرة إلى نجاح هذا العمل.

يحاول هذا العرض أن يجيب عن الأسئلة الرئيسية التالية:

- ما هي العلاقة القائمة بين اللغة و الدبلوماسية؟
- ما هو دور اللغة في العمل الدبلوماسي؟
- ما المقصود بتعبير "اللغة الدبلوماسية"؟ و ما هي خصوصياتها؟
- ما هي أنواع و أشكال الخطابات و النصوص و الوثائق الدبلوماسية؟

أما العرض الثاني فقد قدمه الأستاذ محمد أسيداه (تطوان) تحت عنوان: (اللغة السياسية غداة 16 ماي).

يصدر هذا البحث عن افتراضات نظرية تنسجم و أفق اللسانيات القطاعية، تقضي أولا بوجاهة تحليل اللغة السياسية لا بوصفها كيانا، بل حدثا، و تقضي ثانيا بفعالية التحليل غير الصوري للغة المستعملة في السياق السياسي الذي هو في نهاية المطاف رأي في تدبير الشأن العام أو نضال من ولماذا وكيف؟ و يلزم عن هذه الافتراضات أن التفاعل السياسي في جوهره تفاعل خطابي يفرض استعمالا خاصا محكوما بلاغيا.

و لتدعيم هذا التوجه، فإن البحث ينظر إلى حدث 16 ماي بوصفه واقعة سياسية تتيح للباحث الحصول على المادة الأمبريقية المناسبة لطرح الافتراضات و تحليل الاستلزامات.

بعد ذلك تدخل الأستاذ حافيظ علوي الاسماعيلي (كلية الآداب، أكادير) بعرض تحت عنوان: (اللغة القانونية) لقد صدق حدس الأنثروبولجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس عندما أشار إلى أن اللسانيات بحكم توجهها العلمي، ستصبح جسرا حقيقيا يربط بين باقي العلوم الإنسانية. وذلك ما حصل فعلا في الغرب، فقد غدت

اللسانيات نغمة يصدح بها الكل و تسعى إليها جميع الاختصاصات في محاولة لتحصين مواقعها و نتائجها. لقد غدا هذا التقاطع و التكامل حقيقة لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها في البحوث الغربية، غير أن الثقافة العربية لم تفلح بعد في إيجاد هذا النوع من التكامل بين اللسانيات و غيرها من القطاعات. فاللسانيات العربية ما زال بينها و بين محيطها مجموعة من العقبات التي تحد من فعاليتها و إسهامها، و هذا ما أبعد البحث اللساني العربي عن الممارسة اللغوية الواقعية.

و لرأب الصدع الموجود بين اللسانيات العربية و بين القطاعات فإن الباحث يسعى إلى مد جسور للتواصل بين الممارسة اللغوية و النشاط القانوني، و البحث عن بعض أوجه الانسجام بين القطاعين. إن الهدف من كل ذلك هو العمل على توحيد العمل القانوني المتصل بالممارسة الدلالية المجتمعية و المتفرق الآن في فروع قانونية متمايزة. و الهدف أيضا هو توضيح صلات القانون و الدولة و المؤسسات بالمعنى و الدلالة و التأويل، و تبين طرق التأثير و التأثر في المجال اللغوي بين الفرد و الهيئات المتصارعة أو المسألة في المجتمع. و يجوز أيضا لهذا النوع من الدراسات أن يمثل محطة بارزة في الطريق الطويل الذي يقود إلى دولة الحق والقانون التي تتوق إليها البلاد.

و من أهم الأسئلة الإشكالية التي تتمحور حولها هذه المداخلة نشير إلى ما يلي:

- ماذا يقصد باللغة القانونية؟ و ما هي أهم خصوصياتها؟
- ماذا يميز اللغة القانونية عن اللغة العادية؟
- ما هي مسوغات الربط بين اللسانيات و القانون؟
- هل يحتاج رجل القانون إلى اللسانيات؟ و ماذا يستفيد منها؟
- ما هي وجوه هذه الاستفادة ...؟

هذه هي بعض القضايا التي تشكل محور هذا البحث، و هي قضايا الغرض منها كما أشرنا، المساهمة في خلق تواصل بين اللسانيات و محيطها في إطار ما غدا يعرف باللسانيات القطاعية.

أما الباحث رشيد العبودي (المحكمة الابتدائية. بني ملال) فقد قدم عرضا تحت عنوان: (اللسانيات و قانون الملكية الفكرية). لقد انطلق صاحب العرض، في معالجته لموضوع بحثه من كتاب اللساني روجي شاي الذي يحمل عنوان: (المعارك اللسانية في التراع حول العلامة التجارية) لقد حاول الباحث أن يبين بعض جوانب و مظاهر التفاعل و الترابط و التكامل القائم بين اللسانيات من جهة، وبين القانون عامة، وقانون الملكية الفكرية بشكل خاص من جهة أخرى، و تتجلى بعض مظاهر هذا التفاعل في أن العديد من الكلمات و العبارات اللغوية تستعمل كعلامات تجارية تتمتع بحقوق قانونية، تخول لصاحبها حق استعمال هذه العلامات، وتمنع الآخرين منعا قانونيا إلا بإذن من صاحب الحق. وتسهر السلطة القضائية بتعاون مع السلطة الإدارية على ضمان هذه الحقوق.

أما العرض الأخير في هذه الجلسة فقد قدمه الباحث كمال محرر (المحكمة الابتدائية، أكادير) وهو بعنوان: (معجم قانون المعلوميات). إن العالم، رغم ضخامته وشساعته الجغرافية، قد أصبح قرية صغيرة تتواصل بشكل مباشر و داخل حيز زماني خاطف بفضل اكتساح المعلوميات و شبكة الانترنيت لكافة الدول و الشعوب. و لقد أدى هذا إلى تقريب المسافات و تبادل العلوم و الأفكار و الاختراعات والابتكارات العلمية و الفنية و التكنولوجية. لقد أصبحت الحقوق المعنوية تشكل ثروة جديدة للأمم تحتاج إلى قانون يؤطرها. فالمعلوميات أصبحت تشكل بحد ذاتها علما يهتم بمعالجة

الأخبار بطريقة نظامية. ويحاول هذا البحث أن يقدم لمحة و لو عابرة عما يعرف بالمعلوميات وخاصة من جانبها اللغوي القانوني، انطلاقا من المحاور التالية:

- تقنيات التواصل المعلوماتي.
- الإطار القانوني للتواصل المعلوماتي.
- الحاجة إلى إنجاز معجم للمعلوميات، و أهمية هذا المعجم من الناحية اللغوية والقانونية.

❑ ❑ ❑

فهـرس

فهـرس

مقاربات نقدية

بحـــــــوث

قــــــراءات

□ □ □